Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/histoiredudogmed02lebr

Bibliothèque de Théologie historique

HISTOIRE DU DOGME DE LA TRINITÉ

TOME II

DE SAINT CLÉMENT A SAINT IRÉNÉE

DU MÊME AUTEUR :

HISTOIRE DU DOGME DE LA TRINITÉ.
TOME Ier. *Les Origines.*

Copyright by Gabriel Beauchesne, 1928.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

HISTOIRE
DU
DOGME DE LA TRINITÉ

DES ORIGINES AU CONCILE DE NICÉE

PAR
Jules LEBRETON
PROFESSEUR D'HISTOIRE DES ORIGINES CHRÉTIENNES
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS.

TROISIÈME ÉDITION

TOME II

DE SAINT CLÉMENT A SAINT IRÉNÉE

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXVIII
Tous droits réservés.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

SEP 17 1938

11216

Nihil obstat

Adhémar d'ALÈS
Lutetiae Parisiorum, 13ª Nov. 1927.

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum, die 1ª Februarii 1928.
V. Dupin, v. g.

INTRODUCTION

Au premier volume de cette histoire on a vu apparaître et se former la foi chrétienne en la Trinité. Après la lente préparation dont l'Ancien Testament retrace le progrès, le Fils de Dieu s'est fait homme; il s'est manifesté lui-même et a révélé son Père et le Saint-Esprit. C'est là le fait décisif qui a transformé la foi de l'humanité, et des Juifs a fait des chrétiens.

Ce fait est unique, et cette révélation est définitive. Les apôtres, qui ont vu le Seigneur, qui sont ses témoins, pourront, même après sa mort, à la lumière de l'Esprit-Saint, pénétrer plus intimement le mystère de sa personne et de sa doctrine; ainsi ils pourront enrichir encore ce trésor de la révélation, qu'ils vont déposer aux mains de l'Église. A leur mort, l'ère des révélations authentiques est close. Nous n'attendons pas un nouveau Messie ; nous n'espérons pas une révélation nouvelle ; nous marchons à la lumière du Christ, sans rien désirer ici-bas que son avènement. A la fin de ce second siècle dont nous commençons l'étude, Tertullien gravait ces grandes vérités chrétiennes dans des formules ineffaçables : « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus[1]. »

De ce fait, la suite de cette histoire prend un caractère qui n'est plus celui de ses origines. On ne retrouvera plus ici cette apparition du Christ, éclairant la pénombre des Juifs et les ténèbres des païens, concentrant en lui et élevant à une hauteur vraiment divine tous les fragments épars des révélations antérieures, Messie, Fils de Dieu, Verbe, Sauveur, et faisant apparaître dans cette divinité qu'il manifeste le Père et le Saint-Esprit. Mais ce qu'on voit, c'est la fidélité de l'Église, marchant à travers un monde qui la méconnaît et la persécute, les yeux fixés sur le Maître dont elle conserve la doctrine et dont elle attend le retour.

---

[1] *De praescriptione*, 7, 12-13.

Et ce spectacle aussi révèle une action divine. Pour la faire mieux entendre, on s'est attaché, dans ce volume comme dans le précédent[1], à décrire le milieu païen, cet immense océan de superstitions et de rêves que le courant chrétien dut traverser sans s'y mêler. Le paganisme du second siècle n'est plus tout à fait celui du premier. Les Antonins ont pris la place des Césars; la majesté romaine s'est hellénisée et commence déjà à céder à ces influences orientales qui, sous les Sévères, domineront tout. La religion populaire est toute envahie par ces cultes exotiques et ces mystères qui, répandus dès le premier siècle à travers l'empire, en font la conquête au cours du second siècle. La philosophie religieuse, elle aussi, s'imprègne de ces tendances; sous les chaudes effluves de l'orient, les vieux systèmes se détendent, les vieilles croyances se dissolvent. Jamais le monde hellénique ne s'est livré avec plus d'abandon ni plus d'ignorance aux effusions d'une piété aveugle. Vers la fin du siècle surtout, les cultes se mêlent, les dieux se confondent : Isis, la Mère des dieux, la Fortune, la Déesse syrienne, toutes ces divinités prétendent absorber en elles tous les autres dieux; c'est alors que les dévots de chaque dieu aiment à l'honorer comme « panthée », c'est-à-dire comme unissant en lui tous les traits, toute la puissance, tous les attributs des autres dieux; ne voit-on pas même les adeptes de Simon le magicien prétendre que leur maître est l'unique dieu souverain que tous les peuples adorent sous mille noms différents?

Ce syncrétisme révèle sans doute un certain progrès religieux, une croyance plus répandue à l'unité divine; mais il accuse aussi une incertitude croissante et une grande insouciance. Qui sont ces dieux que l'on adore? Nul n'en sait plus rien et nul, on peut le dire, ne s'en soucie. Parmi les dévots des dieux orientaux, beaucoup pourraient redire, avec moins de désinvolture sans doute, ce qu'écrivait alors Lucien de la Déesse syrienne : « On m'a raconté à combien d'années pouvait remonter l'antiquité de ce temple et à quelle déesse on le croit dédié. Les versions sont différentes : les unes sont sacrées, les autres profanes, quelques-unes sont complètement fabuleuses; il en est qui sont barbares, d'autres conformes à celles des Grecs; je vais les exposer toutes, mais je n'en admets aucune[1]. »

---

[1] Pour que ce tableau fût moins incomplet, on a détaché du premier volume et reporté ici les quelques pages qui y étaient consacrées aux philosophes païens du deuxième siècle, Maxime de Tyr, Apulée, Marc-Aurèle.

Et la philosophie, comme la religion, devient nuageuse et rêveuse. Les pythagoriciens se mettent à prier « le Nombre, père des dieux, père des hommes[2] »; les platoniciens, de leur côté, conçoivent les Idées comme des puissances intermédiaires, à mi-chemin entre Dieu et l'homme, entre la matière et l'esprit[3]; d'autres porteront leur religion sur l'âme du monde, où ils reconnaîtront tantôt leur dieu familier comme Asclépios[4], tantôt le Soleil[5]. Et quant aux Stoïciens, les plus grands d'entre eux, Épictète et Marc-Aurèle, nous révèlent des aspirations religieuses très profondes, très intenses, mais qui se perdent dans la nuit.

Dans cette obscurité où les âmes se débattent, elles aperçoivent des lueurs qui s'élèvent de l'orient, elles entendent des appels mystérieux. Contre les forces malignes dont la haine les poursuit, Isis ou la grande Mère leur promet son secours divin; la fatalité les écrase, la déesse peut rompre son joug et les sauver. Et puis aux initiés que les dieux prennent sous leur sauvegarde, on fait entrevoir, par delà la tombe, un avenir assuré et tranquille. Et tout cela, frayeurs

---

[1] *De la déesse syrienne*, 11.

[2] Simplicius, *in Physica*, p. 453, 12 cite ce vers d'un hymne pythagoricien : κλῦθι κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.

[3] Cette conception est déjà attestée par Philon, *De spec. leg.* i, 46-48 (M. ii, 218-219), cité dans nos *Origines*, p. 201.

[4] Aelius Aristide, *Discours sacré*, iv, 56 (éd. Keil, p. 440, 7).

[5] Pline, *Hist. nat.*, ii, 5, 13.

BGT
572
.L4
v.2

et attraits, fascine les âmes. Leur faim est si pressante, leur dénuement est si cruel que même des charlatans, comme Alexandre d'Abonotique, peuvent inventer de toutes pièces des mystères nouveaux et y faire courir les foules. L'initiation le plus souvent les enivre ; tous les écrivains de cette époque, Plutarque, Apulée, Clément d'Alexandrie lui-même, décrivent l'impression profonde que l'époptie réserve aux initiés : après une longue attente, ils contemplent enfin ces scènes mystérieuses qui les introduisent dans la famille du dieu en leur livrant ses secrets ; dans l'obscurité de la nuit, ils sont silencieux, recueillis, contemplant la lente ostension des objets sacrés ou le drame des hiérogamies.

Impression saisissante, sans doute, mais souvent troublante et toujours vaine. L'initiation passée, le myste se retrouve aussi dénué qu'auparavant ; nulle révélation ne l'éclaire, nulle force ne le soutient ; il n'emporte de ces rites que l'illusion d'un privilège qui exalte son orgueil sans transformer son âme.

Il est alors une autre initiation, qui n'est pas transmise dans les mystères par un hiérophante, mais qui est communiquée, dans de petits cénacles, par des maîtres à leurs élus : c'est la gnose. Elle pullule au second siècle ; elle a recouvert et transformé les cultes d'Alexandrie et de Syrie ; elle s'est attaquée au judaïsme ; elle menace maintenant le christianisme.

Aux âmes ambitieuses elle offre l'appât d'initiations privilégiées, réservées aux spirituels ; en possession des mystères divins, ils pourront mépriser la foi commune et, par delà le Créateur que le vulgaire adore, atteindre des dieux secrets dont seuls ils connaîtront les noms et les générations ineffables. Et cette révélation va les classer définitivement dans une élite divine : bien loin des hyliques, fils du diable, voués à l'enfer, au-dessus de la foule chancelante des psychiques qui hésitent entre ciel et terre, ils sont les pneumatiques, les fils de Dieu, leurs âmes seront épouses des anges ; et cette hiérogamie céleste transparaît déjà pour eux dans le symbolisme des noces de Cana.

Quand l'ivresse de ces rêves s'est dissipée, il n'en reste que la fumée qui aveugle l'âme. Nous étudierons les fragments de Basilide, de Valentin, d'Héracléon, de Ptolémée, des livres coptes, essayant de comprendre la séduction que pouvaient exercer sur les âmes ces spéculations ambitieuses qui aboutissent à des grimoires indéchiffrables. Ces mystères dont on exaltait la profondeur, dont on réservait si jalousement le secret, n'étaient que de pauvres imaginations humaines, qu'il suffisait d'étaler à tous les yeux pour en rompre le charme; et les initiés les aimaient pourtant comme un trésor longtemps désiré et chèrement payé. Au reste, ils n'étaient point enchaînés aux spéculations de leurs maîtres; ils pouvaient se lancer à leur tour dans « cet océan d'inconnaissable » dont parle Irénée, et, dépassant les rêves de leurs devanciers, poursuivre de plus lointaines chimères.

Si l'on veut apprécier la force dissolvante de ces courants religieux, on peut considérer la théologie marcionite et son histoire au cours du second siècle. Marcion avait reçu le dépôt de la foi chrétienne; quand il se sépara de l'Église, en 144, il prétendit bien conserver tous les dogmes qui n'étaient point inconciliables avec sa conception du Dieu étranger envahissant soudain le monde, la quinzième année de Tibère et arrachant ses élus à la tyrannie du Démiurge. Mais ses disciples ne s'en tinrent pas là, et, dès la fin du second siècle, ils se divisent et s'affrontent en écoles rivales : certains maîtres, comme Potitus et Basilicus, admettent deux principes divins; d'autres comme Lucanus, en distinguent trois; d'autres n'en reconnaissent qu'un; c'est la position d'Apelle; Rhodon, l'ayant rencontré un jour, lui demanda pour quelle raison il s'y tenait; Apelle lui répondit que la question de toutes la plus obscure était la question de Dieu; « quant à dire comment il se fait qu'il n'y a qu'un principe, j'avoue, dit-il, ne pas le savoir; mais je me sens porté à l'affirmer. » Cette réponse est révélatrice, et tout ce que nous savons d'Apelle la fait mieux entendre encore : défiant du raisonnement, il pensait qu'il ne fallait pas « épiloguer sur la foi, mais que chacun devait s'en tenir à sa croyance »; par contre il accordait une entière confiance à une voyante nommée Philuménè; il avait recueilli, dans un livre intitulé *Révélations*, tout ce que cette femme lui transmettait, prétendant l'avoir reçu elle-même du Christ ou de saint Paul, qui lui apparaissait sous la figure d'un enfant[1].

Tous ces rêves, toutes ces aspirations confuses, toute cette fermentation religieuse en un mot doit être présente à notre souvenir si nous voulons comprendre la transcendance du Christianisme. Que parmi ces séductions qui, autour de lui, amollissent tous les esprits et corrompent toutes les doctrines, le dogme chrétien ait maintenu son intransigeante pureté, c'est là un fait qui ne s'explique pas humainement et dont la portée est incalculable. C'est pour le faire mieux saisir que nous avons consacré tout le premier livre à la description de ces grands mouvements religieux que nous venons de rappeler : le paganisme hellénique, que transforme l'invasion des cultes orientaux et des mystères; les philosophies religieuses des stoïciens et des platoniciens; la gnose; le marcionisme enfin.

Cette esquisse achevée, nous abordons l'étude de la tradition chrétienne. Nous cherchons à saisir d'abord le témoignage collectif de l'Église; de tous il est pour nous le plus précieux : les apôtres sont morts; les Pères dont nous étudierons les écrits ne sont plus les révélateurs infaillibles du dogme chrétien; ils en sont seulement les témoins, autorisés sans doute et vénérables; mais, si leur témoignage collectif nous est une garantie assurée de la vérité, nul d'entre eux, pris isolément, n'est infaillible. L'Église au contraire nous fait entendre la voix même du Christ; Celui qui vit en elle et nous enseigne par elle, c'est la Vérité et le Maître unique. A la fin de ce volume, nous relirons les beaux textes de saint Irénée sur le magistère ecclésiastique :

> « Nous recevons l'enseignement que nous avons reçu de l'Église; c'est comme un dépôt précieux renfermé dans un vase excellent, l'Esprit le rajeunit toujours et communique sa jeunesse au vase qui

---

[1] Cf. Harnack, *Marcion*², p. 178 et n. 2. Nous verrons p. 77 sq. l'admiration que M. von Harnack professe pour Apelle. M. de Faye estime aussi (*Gnostiques*, p. 188) que Philuménè a révélé à Apelle « tout un monde qui lui était resté fermé, le monde du sentiment, de l'intuition, et, pour employer des termes qui nous sont familiers, de l'expérience religieuse ».

le contient. C'est le don de Dieu confié à l'Église, il communique l'Esprit à la créature de Dieu, en sorte que tous les membres qui y participent sont vivifiés... Car où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce, et l'Esprit est vérité » (III, 24, 1. 966).

Cette voix de l'Église retentira solennellement au concile de Nicée; mais dès l'origine elle se fait entendre. Nous la saisissons dans tout l'ensemble de la liturgie baptismale, dans le rite même du sacrement et, plus explicitement encore, dans le symbole de foi que l'Église impose et que le catéchumène souscrit. Nous la percevons aussi dans les hymnes et les prières des chrétiens; de ces monuments antiques des fragments seuls nous sont parvenus, mais ce sont des fragments d'un grand prix; ils nous révèlent les sources les plus profondes de la foi chrétienne, au Père, au Fils, au Saint-Esprit, à la Trinité tout entière.

Dans cette étude de la foi collective de l'Église au deuxième siècle et au troisième, le croyant trouve une grande joie : il reconnaît la foi qui l'anime encore aujourd'hui, et il se plonge dans cette source vive, inépuisable. Et l'historien y trouve une grande lumière : les anciens Pères, dont les écrits seront le principal objet de notre étude, ont été initiés à cette foi, ont récité et enseigné ce symbole, ont chanté ces hymnes et dit ces prières. Pour eux, la sainte Trinité n'était pas seulement un objet de spéculation; c'était, comme le dit le plus ancien d'entre eux, saint Clément, « leur foi et leur espérance », leur vie tout entière est tendue vers ce terme; un apologiste, Athénagore, interrompra un moment sa démonstration pour laisser échapper ce cri : « Nous sommes ici-bas entraînés par le seul désir de connaître le seul Dieu véritable et son Verbe, de savoir quelle est l'unité du Fils avec le Père, quelle est la communauté du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ces termes unis entre eux, l'Esprit, le Fils, le Père. » Et de tous les apologistes, le plus illustre, saint Justin, scellera sa foi par son sang.

Une foi qui éveille un si puissant désir, qui suscite tant d'héroïsme, n'a pas évidemment le même caractère que les fantaisies d'un Maxime de Tyr ou les rêves d'un Ælius Aristide. Elle commande, elle pénètre la vie tout entière, et nous sommes moins surpris de la voir si constante en un siècle où toute spéculation se dissout.

Ajoutons que le chrétien n'est pas isolé dans sa croyance; c'est de l'Église qu'il l'a reçue, c'est au nom de l'Église qu'il la transmet et, chaque jour, c'est dans l'Église, en communion avec ses frères, qu'il vit de cette foi. Il suffit de parcourir l'*Apologie* d'Aristide ou la *Lettre à Diognète* ou l'*Apologie* de saint Justin pour sentir combien sont étroits les liens sociaux qui relient entre eux les chrétiens; à son baptême, le néophyte entre dans une communauté vraiment fraternelle; pendant les jours qui ont précédé, d'autres chrétiens ont prié et jeûné avec lui; ils l'accompagnent à la piscine baptismale, ils le conduisent à l'assemblée des frères, et tous ensemble prient avec lui, échangent le baiser de paix, célèbrent l'Eucharistie et reçoivent le corps du Christ[1], et désormais sa vie est entraînée dans le grand courant chrétien, où tout est commun, bonheurs et peines : une naissance, un deuil met en deuil ou en joie tous les cœurs[2]; « s'il y a parmi eux un homme pauvre et dans le besoin et qu'ils n'aient pas assez de ressources pour l'assister, ils jeûnent deux ou trois jours pour pouvoir donner au pauvre la nourriture nécessaire[3] ». Et mieux encore que ces accidents quotidiens, les persécutions, alors si fréquentes, resserrent ces liens fraternels : « S'ils apprennent que l'un d'eux est emprisonné ou opprimé pour le nom de leur Messie, tous pourvoient à ses besoins, et, s'il est possible de le délivrer, ils le délivrent. » L'histoire de saint Ignace d'Antioche est le meilleur commentaire de ces lignes : dans toutes les églises d'Asie, de Macédoine, de Rome, l'évêque syrien trouvera la même charité empressée, à tel point même qu'il devra supplier les Romains de ne point mettre obstacle à son supplice.

---

[1] Justin, *Apol.*, I, 61; 65.

[2] Aristide, 15 : « Si quelque juste parmi eux quitte ce monde, ils se réjouissent et remercient Dieu, et ils suivent son corps, comme s'il partait d'un lieu à un autre. Et quand un enfant est né à quelqu'un d'entre eux, ils louent Dieu; et s'il arrive que le bébé meure, ils louent Dieu de toutes leurs forces, pour celui qui a traversé le monde sans péché. Et s'ils voient que l'un d'eux est mort dans son iniquité et ses péchés, ils pleurent amèrement sur lui et se lamentent, comme sur quelqu'un qui est allé recevoir son châtiment. »

[3] *Ibid.*

Cette vie sociale intense est pour la foi chrétienne une sauvegarde éminemment efficace; le chrétien ne poursuit pas, à l'écart des autres, des spéculations personnelles; sa foi est celle de l'Église; le symbole qu'il a souscrit au baptême en est la règle; il ne peut le renier sans s'excommunier lui-même, sans renoncer à cette vie divine, qui lui est plus chère que tout le reste, puisqu'il est prêt à la payer de son sang.

Ces considérations doivent être sans cesse présentes à l'esprit de l'historien; sans doute elles ne suffisent pas à tout expliquer : cette conservation vraiment miraculeuse de la foi chrétienne révèle une cause plus divine que l'effort profond de l'âme chrétienne ou que la vie sociale de l'Église. Mais ce principe divin, c'est-à-dire l'action du Saint-Esprit, n'apparaît-il pas déjà dans cette vie des individus ou de l'Église? N'est-ce pas la grâce de Dieu qui creuse ces âmes et y fait sourdre cette vie profonde qu'elles ne connaissaient pas? N'est-ce pas cette rosée céleste qui les pénètre et de tous les grains épars fait un seul pain[1]? C'est elle aussi qui conserve en eux la pureté d'une foi toujours jeune.

Cette foi nous apparaîtra chez les Pères apostoliques d'abord, puis chez les apologistes, enfin chez saint Irénée. Chez tous ces écrivains ce que nous rechercherons avant tout, c'est le témoignage qu'ils rendent à la foi de l'Église; tous ne sont pas des témoins également autorisés : parmi les Pères apostoliques, les deux grands évêques, Clément et Ignace, dominent tous les autres : la plupart des écrits apostoliques sont anonymes (*la Doctrine des apôtres*), ou pseudonymes (*Barnabé*, la IIa *Clementis*), ou sont l'œuvre d'un inconnu

---

[1] Irénée, III, 17, 1-2 (929-930) : « De même qu'on ne peut, sans eau, faire avec des grains de blé une masse unique, un seul pain, ainsi nous n'aurions pas pu devenir un seul corps dans le Christ Jésus sans cette eau céleste. Et de même que la terre sèche ne porte pas de fruit si elle n'est arrosée, ainsi nous, qui étions un bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruit sans cette pluie d'en haut... »

(Hermas). Seules les lettres de saint Clément et de saint Ignace se présentent à nous couvertes de la signature d'un nom illustre et fermement datées. Autant que leur origine, leur contenu doctrinal les met hors de pair. C'est donc sur elles surtout que nous devrons insister et c'est par elles que nous commencerons notre étude.

Nous trouverons là un point de départ très ferme, dans une foi encore indépendante de toute spéculation savante. Clément, Ignace, et de même les autres écrivains apostoliques, ne s'adressent qu'à leurs frères dans la foi; ils n'ont pas encore le souci de se faire accepter ni même de se faire entendre des philosophes païens ou juifs; sans se préoccuper des controverses ou des spéculations d'école, ils cherchent à édifier, à instruire, à exhorter.

De ce fait, ces écrits présentent à l'historien de la théologie, et surtout de la théologie trinitaire, un intérêt capital. Depuis la Renaissance et la Réforme, on a bien des fois agité la question de l'orthodoxie des Pères anténicéens : la discussion, entamée déjà par les Centuriateurs de Magdebourg et par Baronius, ne s'est pas apaisée depuis : Petau, Bull, Bossuet, Le Clerc, Baltus, et combien d'autres, jusqu'à Duchesne et après lui, ont échangé des dissertations érudites ou des discours éloquents, et le procès, si souvent plaidé, reste ouvert. La question le plus vivement débattue, celle qui domine toutes les autres, est l'attitude des écrivains incriminés vis-à-vis de l'hellénisme et, plus particulièrement, de la philosophie grecque : les titres mêmes des dissertations marquent assez clairement le point en litige : à une thèse du pasteur Souverain *Du platonisme dévoilé,* le jésuite Baltus répondra par sa *Défense des saints Pères accusés de platonisme;* un peu plus tard, un protestant, Christian Samuel Rhost, répliquera dans une thèse de Wittenberg (1733) : *Disputatio philosophica de Platonismo theologiae veterum Ecclesiae doctorum nominatim Justini martyris et Clementis Alexandrini corruptore.* Ce ne sont là que quelques spécimens d'une littérature très copieuse[1].

---

[1] Rappelons encore : A. H. Faust, *De turbata per recentiores*

La multiplicité de ces plaidoyers et de ces réquisitoires suffit à montrer que le cas est complexe et mérite d'être étudié. Nous ne manquerons pas de le faire. Mais nous ne nous laisserons pas absorber par la discussion de ce problème : tous les écrivains anténicéens ne sont pas suspects de « platonisme », et il y a d'autres témoins de la tradition que ceux dont les noms retentissent le plus souvent dans cette controverse séculaire : saint Justin, Tatien, Athénagore, Clément, Origène. Il y a la voix collective de l'Église ; nous nous efforcerons de l'entendre dans sa liturgie, ses prières, ses formules de foi. Il y a aussi les Pères apostoliques ; nous recueillerons leurs témoignages. Les anciens historiens du dogme ne les ont pas ignorés[1] ; il faut bien reconnaître toutefois que, dans la controverse sur les « anténicéens », ces premiers de tous les « anténicéens » ont été beaucoup plus rarement cités que les apologistes ou les Alexandrins. On n'en sera pas surpris si l'on se rappelle que plusieurs de ces textes ont été récemment découverts, que les autres ont été, jusqu'à ces dernières années, mal édités et, par suite, mal connus. Chacun sait que la *Didachè* a été éditée pour la première fois en 1883. Des deux manuscrits grecs principaux qui contiennent la lettre de Barnabé, l'un est le *Sinaïticus*, découvert en 1859, l'autre le manuscrit de Jérusalem qui contient la *Didachè* et qui a été publié, nous venons de le rappeler, en 1883. C'est ce même manuscrit qui nous a rendu les derniers chapitres de la lettre de saint Clément et qui a dissipé tous les doutes au sujet du texte capital qu'on lit au chapitre 58, 2 : « Aussi vrai que Dieu

---

Platonicos Ecclesia. Helmstadii, 1725. I. G. Rosenmueller, *De caussis corruptae per philosophos Christianos saeculi II° religionis*. Giessen, 1783. I. Ch. Dommerich, *De λόγῳ Patrum philosophiae fonte*. Helmstad. 1760. Anonyme, *Quaeritur de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis judaica et christiana cognatione*. Gottingae, 1810. H. Th. Tzschirner, *De religionis christianae per philosophiam graecam propagatione*. Lipsiae, 1827. I. M. Goetz, *De Patrum primitivae Ecclesiae feliciori successu in profliganda gentium superstitione quam in confirmanda doctrina Christiana*. Halae Magdeburgicae, 1747.

[1] Petau les avait laissés de côté dans les chapitres de son *De Trinitate* consacrés aux anténicéens ; il les a ultérieurement étudiés dans sa préface, ch. ii, n. 5 sqq.

vit, et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espoir des élus... » Quant à saint Ignace d'Antioche, on sait que sa correspondance nous est parvenue sous une triple forme, longue, brève et moyenne, et que cet état confus de sa tradition manuscrite a pendant longtemps troublé le jugement des critiques; il n'y a guère qu'une quarantaine d'années que, depuis les travaux de Lightfoot surtout, toute incertitude a été dissipée et l'authenticité de la forme moyenne unanimement reconnue. C'est là, pour l'histoire de la théologie anténicéenne, un événement d'une portée considérable. Fr. Loofs écrivait récemment : « Il y eut une période des nouvelles recherches bibliques, théologiques, historiques, où l'on semblait rétrograde si l'on ne prétendait pas interpréter d'après Philon et la philosophie dérivée de lui, toutes les mentions du Logos qu'on pouvait rencontrer dans les textes christologiques de l'ancienne littérature chrétienne. Cela a changé depuis que l'authenticité des lettres d'Ignace a été définitivement établie[1]. »

Sans doute, l'étude des Pères apostoliques présente, elle aussi, des difficultés et fait surgir des controverses : les pages qui suivent en portent la trace. Mais ce sont des difficultés tout autres que celles que nous rencontrerons dans les œuvres des apologistes ou des Alexandrins. Certains historiens, par exemple, croiront reconnaître chez saint Ignace une doctrine modaliste ou, du moins, une des sources du modalisme postérieur; il nous faudra dissiper cette confusion. Il reste que nul ne pourra prétendre trouver chez lui le subordinatianisme dont on accuse Justin ou Origène; et cela n'est pas sans intérêt : s'il est encore des écrivains qui veuillent expliquer la formation de la foi nicéenne par une apothéose progressive du Fils de Dieu, cette hypothèse se brise au contact des plus anciens textes chrétiens, des livres du Nouveau Testament d'abord, mais aussi des écrits apostoliques.

---

[1] *Paulus von Samosata*, p. 312. L'ère des découvertes n'est pas close : K. Bihlmeyer écrivait en 1925, dans la préface de sa nouvelle édition des Pères apostoliques, qu'il devait attendre, pour éditer le *Pasteur* d'Hermas, la publication de vingt-cinq feuilles de papyrus récemment découvertes et appartenant à la collection de l'Université de Michigan : on y trouve, dans une écriture du quatrième siècle, le quart du texte du *Pasteur : Sim.* II, 8 — IX, 5, 2. Campbell Bonner a décrit ce papyrus et a noté ses principales variantes dans *The Harvard Theological Review*, XVIII (1925), p. 115-128.

En abordant l'étude des apologistes, nous entrons dans un champ labouré par des siècles de controverse. On nous dispensera de raconter cette longue histoire ; il y faudrait un volume entier, et peut-être que le profit ne vaudrait pas la peine. Souvent ces discussions ont été provoquées et entretenues par des préoccupations étrangères à l'histoire : Jurieu, par exemple, a attaqué l'orthodoxie des écrivains anténicéens pour prouver, contre Bossuet, que les variations de l'Église protestante n'étaient pas une présomption d'erreur; au contraire l'anglican Bull a entrepris, vers la même date, de montrer qu'on ne peut parler d'un progrès de la théologie chrétienne, mais que dès l'origine la construction dogmatique a eu son plein achèvement ; cette thèse fut saluée avec joie par Bossuet, qui n'en avait pas deviné l'inspiration, mais elle fut suivie de près par un autre ouvrage sur lequel on ne pouvait prendre le change : *Des corruptions de l'Église de Rome*[1].

A coup sûr d'autres travaux sont indépendants de ces préoccupations polémiques, et gardent aujourd'hui toute leur valeur, avant tout le *De Trinitate* de Petau. Mais ici on rencontre d'autres difficultés : les anténicéens ont été étudiés à deux reprises, d'abord, au livre I^er^, chapitres III, IV et V, puis dans la préface, dont la composition est postérieure, mais dont la publication fut simultanée. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ces deux études pour voir que leur orientation n'est pas la même : le premier livre est fort sévère aux anténicéens ; la préface leur est beaucoup plus favorable. Dans les controverses qui suivirent, Jurieu ne cessa de faire état du premier livre, Bossuet de lui opposer la préface[1] ; et sans doute la préface était le dernier écrit et représentait la pensée définitive de l'auteur; mais, d'autre part, on devait convenir que Petau avait maintenu dans sa publication le texte primitif de son premier livre, tout en l'éclairant et en le corrigeant par sa préface.

---

[1] P. Godet, dans son article *Bull* du *Dictionnaire de Théologie*, col. 1213, a cité ce passage de Richard Simon sur les intentions du théologien anglican : « Quand on oppose aux catholiques que le concile de Latran, sous le pape Innocent III, n'a pas eu des preuves suffisantes pour établir ce dogme (de la transsubstantiation), les catholiques répondent que la consubstantialité du Verbe, qui a été définie dans le concile de Nicée, n'a pas des preuves plus claires dans l'antiquité, que cependant les protestants, qui font cette objection, reconnaissent pour orthodoxe la foi du concile de Nicée. Bullus, qui avait senti la force de ce raisonnement, jugea que, pour y répondre, il était absolument nécessaire de réfuter le Père Petau, et c'est à quoi n'ont pas pris garde la plupart des catholiques qui, ne connaissant point le dessein de Bullus, donnent à cet auteur des louanges excessives. » (*Mémoires* de Niceron (Paris, 1737), XXXVII, p. 156.)

Mais chez Jurieu lui-même ne trouvait-on pas des corrections semblables? Ce qu'il avait écrit en 1689 dans sa *Sixième Lettre pastorale* était corrigé par lui l'année suivante dans son *Tableau du Socinianisme*[2]. Plus près de nous, n'avons-nous pas vu un historien dont la compétence et la sincérité sont également indiscutables, Tixeront, modifier profondément, dans la septième édition de sa *Théologie anténicéenne,* les jugements qu'il avait auparavant portés sur la doctrine trinitaire des écrivains du deuxième et du troisième siècles?

Si je rappelle ici ces rétractations, ce n'est certes pas pour en faire grief à leurs auteurs. Pour ne parler ici que de Petau et de Tixeront, ils ont eu le courage de reviser un premier jugement trop sévère; leur œuvre y a gagné. Mais le souvenir de ces devanciers doit nous être présent pour nous avertir des difficultés de la tâche. Si les livres que nous devons étudier à notre tour étaient d'une interprétation aisée, ils n'auraient pas soulevé tant de controverses ni rendu opportunes ces rétractations.

Les obscurités de ces écrits viennent parfois de la témérité de leurs auteurs, hérétiques ou à demi engagés dans l'hérésie.

---

[1] JURIEU, importuné de l'argumentation, répond : « Que nous importe après tout ce qu'a dit le Père Petau dans sa préface? » et BOSSUET réplique : « Mais c'est le comble de l'injustice; car c'est de même que s'il disait : Que nous importe, quand il s'agit de condamner un auteur, de lire ses derniers écrits, et de voir à quoi à la fin il s'est tenu? » (*Sixième avertissement,* n. 102).

[2] BOSSUET en fit la remarque dans son *Sixième avertissement,* n. 69, en comparant la *Pastorale,* p. 43, avec le *Tableau,* p. 130.

C'est ainsi, par exemple, que se présente à nous Tatien : son *Discours aux Grecs*, s'il n'est pas postérieur à sa défection, la fait du moins pressentir. Nous n'entreprendrons pas de le ramener malgré lui à l'Église qu'il va abandonner.

Les autres apologistes du second siècle se présentent à nous sous un jour tout différent : saint Justin, chef du didascalée de Rome et martyr ; saint Théophile, évêque d'Antioche ; Athénagore, personnellement inconnu, mais dont rien ne nous permet de suspecter l'attachement à l'Église. Les œuvres de ces trois écrivains manifestent en effet une foi sincère ; on peut dire d'eux trois ce que Petau écrivait d'Athénagore : leurs déclarations suffisent à faire connaître le dogme de la Trinité et à renverser également l'hérésie d'Arius et celle de Sabellius. Chez eux comme chez tous les autres anténicéens qui appartiennent à l'Église, on voit affirmer et l'unité de Dieu et la trinité des personnes et la véritable génération du Fils, qui n'est pas une créature du Père, mais qui est né de sa propre substance. Ce dogme capital est le fondement de la foi de Nicée ; les docteurs anténicéens le confessent unanimement.

Il faut reconnaître cependant chez eux plus d'une ambiguïté et, sur les points secondaires, des erreurs[1]. Nous n'en serons pas surpris si nous nous rappelons que ces écrivains sont les premiers qui aient essayé de donner de la génération du Verbe un exposé théologique et, ce qui est plus important encore, qu'ils ont composé cet essai dans des ouvrages apologétiques destinés à des païens ou à des juifs. Dans le souci de gagner leurs lecteurs à la foi chrétienne, ils la leur proposent sous le jour où elle risque le moins de les surprendre ; ils l'encadrent dans des conceptions helléniques ou judaïques qui lui sont étrangères et parfois opposées ; ils saisissent tout ce qu'ils peuvent trouver chez ces gens de pressentiments, de désirs, de besoins religieux, et sans doute c'est une méthode légitime, et qui peut être féconde, mais qui a aussi ses dangers. Quand on part, comme le fait saint Justin en un passage, du verbe séminal des stoïciens pour conduire ses lecteurs jusqu'au Verbe de Dieu, il faut traverser un abîme ; saint Justin y parvient en effet, mais c'est en perdant de vue son point de départ. La distance n'est pas moindre entre le dogme chrétien de la génération du Verbe et la conception psychologique, familière aux stoïciens, du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός. Saint Théophile essaie cependant d'éclairer l'un par l'autre : essai malheureux, et qui sera bientôt définitivement abandonné.

---

[1] C'est le jugement que, dans sa préface, I, 12, PETAU porte de ces trois apologistes : « communem rectamque fidem, et ut saepius dico, substantiam ipsam dogmatis tenentes, in consectariis quibusdam nonnihil ab regula deflectunt. »

Si les apologistes se permettent ces rapprochements, c'est qu'ils n'entendent donner du dogme qu'une ébauche lointaine, que la catéchèse ultérieure précisera. On remarque chez eux tous, sauf Justin, l'absence du Christ, de son incarnation, de sa mort sur la croix. Ce n'est pas certes que ces dogmes leur fussent indifférents ; mais c'est qu'ils les regardaient comme n'appartenant pas à la préparation chrétienne ; les néophytes en seraient instruits plus tard, et aussi de l'Église, de ses sacrements, de sa liturgie. L'apologiste ne prétend pas former des chrétiens, mais préparer les âmes à la foi, la leur faire désirer ; il n'est pas nécessaire pour cela de leur en donner une connaissance précise, il suffit de leur en faire saisir la grandeur et l'attrait. Ces visées des apologistes doivent être constamment présentes à notre esprit lorsque nous lisons leurs œuvres ; nous ne serons pas déconcertés par les lacunes de leur théologie, ni même par la forme souvent vague et flottante qu'ils donneront à leur exposé doctrinal[1].

On peut donner à ces remarques plus de certitude en comparant entre elles différentes œuvres d'un même écrivain, par exemple l'*Apologie* de saint Justin et son *Dialogue* avec

---

[1] M. J. A. Robinson, étudiant, dans son édition de la *Démonstration* de saint Irénée (introduction, p. 57), la théologie de saint Théophile, explique les incertitudes d'expression qu'on trouve chez cet apologiste par le souci qu'il avait de ne pas révéler trop explicitement à un païen les mystères les plus sacrés du christianisme : « He writes so clearly when he chooses, that we are almost forced to conclude that he is withholding the fuller doctrine with intentional reserve from one who persists in his heathen beliefs. »

Tryphon. Nous verrons comment dans ce second ouvrage l'enseignement doctrinal est plus explicite. Le progrès de la pensée serait plus sensible encore si nous pouvions comparer entre elles non pas, comme ici, deux œuvres apologétiques, destinées l'une aux païens, l'autre aux Juifs, mais deux livres entièrement divers, l'un propédeutique, l'autre théologique, tels que seraient par exemple, l'*Apologie* de saint Justin et son traité contre Marcion.

Ce dernier ouvrage est perdu; mais nous possédons un autre livre de controverse dont l'importance est souveraine : *la Réfutation de la fausse gnose* par saint Irénée. C'est là que nous découvrirons dans sa plénitude, dans sa fermeté, dans sa précision l'enseignement de l'Église; et celui qui nous transmet cet enseignement, c'est le témoin le plus autorisé que nous puissions souhaiter; il nous atteste les traditions les plus vénérables : la tradition d'Asie, où son maître saint Polycarpe, évêque et prophète, lui a transmis l'enseignement de saint Jean et de saint Ignace; la tradition de Rome, car c'est là qu'il a recueilli la doctrine de saint Justin, qu'il a saisi cette chaîne vive de la succession apostolique qui, d'évêque en évêque, lui permet de remonter d'Éleuthère jusqu'aux glorieux apôtres Pierre et Paul, c'est là aussi très probablement qu'il a préparé son grand ouvrage de controverse, qu'il a démasqué la fausse gnose, qu'il s'est armé pour la combattre du symbole romain. Et il nous atteste aussi les traditions de sa jeune et déjà glorieuse église de Lyon, et c'est une fierté pour nous de recueillir ce témoignage de l'évêque missionnaire et martyr.

Son grand traité de controverse est complété par la *Démonstration de la Prédication apostolique* : simple catéchèse exposant à un chrétien les articles et les preuves de sa foi.

Ainsi nous avons le bonheur de recevoir, de ce grand homme, autorisé entre tous, l'enseignement de la doctrine chrétienne, tel que l'Église, à la fin du second siècle, le transmettait à ses enfants et le défendait contre ses ennemis. Nous ne trouverons pas là les spéculations ambitieuses d'un philosophe, mais, en face du mystère chrétien, les larges aperçus et la ferme adhésion d'un docteur, les profondes intuitions d'un contemplatif, le respect et l'amour d'un saint.

Nous ne pouvons espérer témoignage plus précieux que celui-là ; nous mettrons tout notre soin à le recueillir.

Et nous terminerons cette étude du second siècle en redisant après le grand docteur lyonnais, cette prière où il a mis toute sa foi :

« Et ego igitur invoco te, Domine, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob et Israel, qui es Pater Domini nostri Jesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis, ut te cognoscamus; qui fecisti caelum et terram, qui dominaris omnium, qui es solus et verus Deus, super quem alius Deus non est : per Dominum nostrum Jesum Christum dominationem quoque dona Spiritus Sancti : da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni haeretica et quae est sine Deo, et impia sententia » (III, 6, 4. 862-863).

HISTOIRE
DU
DOGME DE LA TRINITÉ

LE DEUXIÈME SIÈCLE

LIVRE PREMIER

LA RELIGION PAÏENNE AU IIᵉ SIÈCLE

Pendant le Iᵉʳ siècle de notre ère, la religion de l'empire romain a été profondément transformée par les institutions impériales. La fondation de l'empire a mis fin à une succession atroce de guerres civiles, a établi dans le monde entier la *Pax Romana*, a fondu dans un même ensemble politique toutes les populations du bassin de la Méditerranée. De ces grands bouleversements les conséquences seront multiples et, pendant le Iᵉʳ siècle, toutes n'apparaissent pas encore. Ce qu'on sent d'abord, c'est un immense sentiment de détente, de joie, de paix; une ère nouvelle vient de naître, dont Auguste est le héros et le dieu. De toute son habileté, de toute son énergie, le nouveau maître s'applique à donner à l'édifice nouveau qu'il vient de construire l'aspect, la cohésion, la solidité d'un établissement séculaire. Tout ce que la cité antique avait de traditions vénérables se perpétue dans l'empire nouveau : comices, sénat, magistratures et, avant tout, cultes, sacerdoces, tout est maintenu, et tout est consacré par une autorité impérieuse.

Auguste disparaît, et Tibère; l'autorité reste aussi jalouse, mais devient plus capricieuse, plus tyrannique. Le culte impérial ne connaît plus les ménagements prudents qu'Auguste y apportait; Caligula, Domitien dressent partout leurs statues; les adorateurs les assiègent, mais ils n'y sont plus attirés par ce grand élan enthousiaste qui entraînait les foules au début du siècle; on ne rêve plus de l'âge d'or; on ne chante plus, comme au temps de Virgile :

> Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo (*Ecl.*, IV, 52).

On a eu pendant quelques lustres l'illusion de la jeunesse; et c'est maintenant le *mundus senescens* qu'on sent dans l'empire pauvre d'hommes, pauvre d'argent, et déjà ébranlé par les barbares.

A Domitien de meilleurs maîtres vont succéder; les Antonins rempliront en grande partie le second siècle; ils ne ranimeront pas l'empire prématurément vieilli. Mais si la *virtus romana* semble épuisée, d'autres forces moins viriles, plus fiévreuses agitent cet immense amas de peuples. Les dieux orientaux ont pénétré à Rome dès le temps de la république; au Ier siècle déjà leurs prêtres ont parcouru l'empire; mais c'est au IIe siècle qu'ils en font la conquête[1]. C'est dans la religion surtout qu'on sent cette fermentation : le scepticisme élégant du dernier siècle de la république est mort avec elle; le conservatisme officiel d'Auguste ne lui a guère survécu; mais l'Orient, qui a envahi le monde hellénique et romain, y répand partout son mysticisme ardent et aveugle. C'est ce trait qui distingue la piété populaire au IIe siècle; c'est lui qui marque aussi à cette époque la philosophie religieuse.

---

[1] WENDLAND, *Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, V, 353 : « Das Aufblühn der Mysterienkulte fällt in die Romantik des zweiten Jahrhunderts n. Chr. » Cf. Ed. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, p. 393.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION POPULAIRE

§ 1. — Les divinités abstraites.

Pline nous a laissé au second livre de son *Histoire naturelle*[1], une esquisse et une critique de la religion de son temps. Cette page a été souvent citée, et le mérite. Les dieux du panthéon classique y sont laissés dans l'ombre, et en effet leur culte, malgré les efforts du pouvoir impérial, est en pleine décadence[2]; par contre, on voit apparaître des divinités abstraites « imaginées d'après les vertus et les vices des hommes, telles que la Pudicité, la Concorde, l'Intelligence, l'Espérance, l'Honneur, la Clémence, la Foi »; on voit même, classés parmi les dieux, les fléaux que les hommes redoutent et qu'ils cherchent à conjurer par leurs hommages : « Ainsi l'État a consacré un temple à la Fièvre sur le mont Palatin; un autre à la déesse Orbona auprès de celui des dieux Lares, et un autel à la mauvaise Fortune dans les Esquilies. »

Ce culte des abstractions personnifiées n'était pas entièrement nouveau pour les Romains; mais il prend à l'époque impériale un développement qu'il n'avait pas connu jusque-là[3]. Ce fut une forme d'adulation : Auguste se vante de ce que le Sénat et le peuple ont placé en son honneur dans la Curia Julia un bouclier d'or avec l'inscription : *virtutis clementiae justitiae pietatis causa*[4]; « c'est, remarque Wissowa (p. 83), le prélude immédiat des cultes, qui vont être si répandus, des déesses telles que *Virtus Augusta, Clementia Augusta, Justitia Augusta, Pietas Augusta* ». Ces cultes apparaissent dès l'origine du pouvoir impérial : dès l'an 44 avant J.-C., on élève un temple à la Clémence de César; la déesse et César lui-même y étaient représentés se tenant la main[1]; en 22 après J.-C., à l'occasion d'une grave maladie de Livie, le sénat voue un autel à la *Pietas Augusta*[2]; beaucoup d'autres dédicaces semblables sont mentionnées à cette époque[3]. Par contre, on célèbre la chute de Poppée en inaugurant le culte de la *Fecunditas;* un peu plus tard, sous Hadrien, on rend un culte à la *Disciplina* et à la *Patientia*[4].

---

[1] *Hist. nat.*, II, 5 (7), 22.

[2] Cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 4.

[3] Wissowa, *Religion der Römer*, p. 83 sqq. et surtout p. 327-338; L. Deubner, art. *Personifikationen*, dans le *Lexikon* de Roscher, III, 2067-2169. Sur la diffusion de ces cultes dans les provinces occidentales de l'empire, v. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, p. 413-437.

[4] *Monum. Ancyr.*, 6, 18.

A côté de ces cultes éphémères grandissent les cultes universellement répandus de la Paix, de la Concorde, de la Fortune, de la Victoire. Aujourd'hui nous avons peine à voir autre chose dans ces abstractions que des divinités allégoriques; il y avait plus : non seulement c'étaient des symboles où se complaisaient poètes et artistes, mais c'étaient des divinités comme les autres, objet comme elles d'adoration et de prière[5].

L'extrême facilité avec laquelle ces abstractions sont personnifiées est un des traits les plus caractéristiques de la religion hellénique; il importe de ne pas l'oublier quand on veut saisir exactement la portée de certaines conceptions religieuses de cette époque, quand on discute, par exemple, sur la personnalité du logos de Philon; on ne doit pas être surpris de lui voir ces formes indécises qui tantôt s'accusent, tantôt s'effacent, lui donnent dans certains textes l'aspect d'un ange, et puis s'évanouissent en abstraction.

---

[1] Appien, *b. c.*, ii, 106; Plut., *Caes.*, 57; Dion Cassius, xliv, 6, 4; cités par Wissowa, p. 335, n. 6.

[2] Tacite, *Annal.*, iii, 64; Wissowa, p. 332.

[3] On en peut trouver l'indication dans l'article de Deubner, cité ci-dessus.

[4] Deubner, art. cité, col. 2082.

[5] Cf. Toutain, *l. l.*, p. 414 : « Il n'est pas inutile de prouver que c'étaient bien là des êtres divins, à qui l'on rendait un culte. La question ne se pose pas pour *Fortuna, Victoria, Pax*, dont on sait, sans qu'il convienne d'y insister, qu'elles possédaient des temples, des autels, des prêtres. Mais en était-il de même en ce qui concerne *Honos, Virtus, Æquitas, Pietas*, etc? Il faut ou bien qu'elles soient nommément appelées soit *deus*, soit *dea;* ou bien que des temples et des autels leur aient été dédiés, que des ex-voto leur aient été consacrés; ou bien encore que leurs noms se trouvent adjoints dans une seule et même formule à d'autres noms de dieux et de déesses. Or tel est bien le cas... »

Ces habitudes de pensée et de culte expliquent aussi la gnose, et ces abstractions qui remplissent le Plérôme, qui s'accouplent entre elles et s'engendrent : Nous, Aléthéia, Logos, Zoè, Anthropos, Ekklésia, et tous les autres. Et l'Éon (αἰών) lui-même est né dans ce monde des rêves moitié philosophiques, moitié religieux[1]; on entend par là l'éternité[2] ou un long espace de temps, un siècle, un âge du monde, ou encore le monde lui-même et alors le plus souvent le monde idéal, par opposition au monde réel; chez les gnostiques cette imagination de l'Éon et des Éons se développera en tout sens et pullulera en végétation luxuriante.

Parmi toutes ces divinités abstraites une surtout est adorée : la Fortune ou Tychè[3]; Pline, poursuivant la description de la religion de ses contemporains, écrit : « Dans le monde entier, en tous lieux, à toute heure, une voix universelle n'implore que la Fortune ; on ne nomme qu'elle, on n'accuse qu'elle, ce n'est qu'elle qu'on rend responsable ; seul objet des pensées, des louanges, des reproches, on l'adore en l'injuriant ; inconstante, regardée comme aveugle par la plupart, vagabonde, fugitive, incertaine, changeante, protectrice de ceux qui ne méritent pas ses faveurs ; on lui impute la perte et le gain. Dans le compte des humains, elle seule fait l'actif et le passif ; et tel est sur nous l'empire du sort, qu'il n'y a plus d'autre divinité que ce même Sort, qui rend incertaine l'existence de Dieu. »

---

[1] L'Éon était fêté particulièrement à Alexandrie. S. ÉPIPHANE (*Haer.*, 51, 22, 3-11), après avoir rapporté la naissance du Christ au 8 des ides de janvier, expose que ce jour est semblablement fêté par les païens : « Pour détourner leurs fidèles de la recherche de la vérité, les prêtres des idoles célèbrent en beaucoup d'endroits une grande fête en cette nuit même des Épiphanies. D'abord à Alexandrie, dans le sanctuaire appelé Coreion; c'est le grand temple consacré à Core; toute la nuit se passe en chants et en représentations symboliques. » Quand on leur demande l'interprétation du mystère, ils répondent : A cette heure, aujourd'hui, Coré, c'est-à-dire la Vierge, a engendré l'Éon : ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. HOLL, dans sa note sur ce passage (p. 286) compare LYDUS, *de mensibus*, IV, 2; p. 64, 6 sqq. éd. Wünsch : ... ἐκ τῆς πλάνης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι, et HIPPOL., *Réfut.*, V, 8, 40 et 45, p. 96, 14 sqq. et 97, 17 sqq. éd. Wendland. Cf. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, p. 24 sqq. et surtout p. 30 et n. 1; E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen, 1926), p. 245 sqq. DITTENBERGER-HILLER, *Sylloge inscript.*, III³, 1125. Sur l'αἰών dieu souverain de la théologie mithriaque, v. CUMONT, *Textes et monuments*, I, p. 294.

[2] Nous avons cité (*Origines*, p. 78) le texte de PLUTARQUE (*De defectu orac.*, 22), où est rapporté le mythe égyptien de la plaine de vérité, qu'environne l'αἰών, d'où le temps découle sur des mondes.

[3] Cf. WISSOWA, p. 262 sqq; ROSCHER, art. *Tyché*, 1327; DREXLER, art. cité, col. 2149-2154; HILD, art. *Fortuna*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, II, 1262; TOUTAIN, *l. l.*, p. 424-433.

C'est en vain que Juvénal proteste contre cette adoration superstitieuse[1] ; ses boutades ne touchent pas le peuple, qui continue à vénérer la Fortune et à la prier. Un papyrus, publié dans les Textes classiques de Berlin, contient cet hymne à Tychè :

« O toi qui as mille mains et qui revêts tant de formes, toi qui te mêles aux mortels, Tychè toute-puissante, comment puis-je exalter ta force et ta nature ? Ce qui est devant toi superbe et glorieux, tu l'abaisses en répandant sur la terre une nuée obscure, et ce qui est bas et humble, souvent tu l'élèves bien haut, ô grand Démon ! Devons-nous t'appeler la noire Clotho, ou bien Isis, la rapide messagère des immortels ? Car c'est toi qui tiens le principe et le terme saint de toutes choses[2]. »

La croyance qui inspire cette prière, c'est celle qu'on retrouve sous une forme badine chez Lucien :

« Tandis que je considérais ce spectacle (des enfers), il me sembla que la vie des hommes est comme une longue procession, dont Tychè ordonne la marche et règle les rangs, assignant à chacun son costume. Elle prend l'un au hasard, l'habille en roi, lui met une tiare, lui donne des doryphores, lui ceint le front d'un diadème ; elle revêt l'autre d'un habit d'esclave ; à celui-ci elle donne les grâces de la beauté, à celui-là une laideur ridicule ; c'est, je pense, qu'il faut de la variété dans le spectacle. Souvent, au milieu de la procession, elle change le costume des acteurs... Mais, quand la procession est finie, chacun rend sa parure, dépouille son costume avec son corps, et redevient ce qu'il était auparavant, sans différer de son voisin[1]. »

---

[1] Nullum numen habes, si sit prudentia ; nos te,
Nos facimus, Fortuna, deam, caeloque locamus
(x, 365-5 ; cf. xiv, 315-6).

[2] Roscher, art. cité, 1327. Cette assimilation de Tychè et d'Isis se rencontre assez souvent, parfois sous le nom Isitychè (*C. I. L.*, xiv, 2867 ; Wissowa, 264, n. 3) : c'est un exemple de cette théocrasie ou confusion de tous les dieux, si habituelle à la pensée païenne de cette époque. Parfois aussi on l'appelle Fortuna Panthea, et on lui donne les attributs de toutes les divinités (*ib.*, 264), de même qu'on parle de Jupiter Pantheus, Silvanus Pantheus, Sarapis Pantheus, Liber Pantheus, Priapus Pantheus (*ib.*, 91, n. 6).

Plus intéressant encore est le petit traité de Lucien, *Zeus confondu*, où Lucien, sous le nom de Cyniscos, reprend l'éternelle question des rapports de Zeus et du Destin :

« Le Destin et la Fortune, dont on parle tant, que sont-ils ? que peut chacun d'eux ? Ont-ils le même pouvoir que les Parques, ou un pouvoir supérieur ? car j'entends tous les hommes dire qu'il n'y a rien de plus puissant que le Destin et la Fortune. — Il ne t'est pas permis de tout savoir, Cyniscos, mais pourquoi m'as-tu interrogé sur les Parques ? — Je te le dirai, Zeus, quand tu m'auras d'abord répondu à ceci : est-ce qu'elles vous commandent à vous aussi ? Est-ce que vous êtes nécessairement suspendus à leur fil ? — Nécessairement, Cyniscos, mais pourquoi ris-tu ?[2] »

On devine la suite : si Zeus lui-même est assujetti au Destin, à quoi bon lui offrir des sacrifices ? Zeus a beau se fâcher, menacer, protester que ce sont là des impiétés inventées par les philosophes, il ne peut rien répondre. Sous les sarcasmes de Lucien se cache une question fort grave, que tous les Grecs s'étaient posée bien des fois depuis Homère et Eschyle. Beaucoup s'étaient efforcés de la voiler ou de réconcilier les deux forces divines, de faire du destin la volonté suprême de Zeus. A l'époque où nous sommes, l'étoile de Zeus a pâli, on salue encore ses statues, on jure par son nom, on ne croit plus à ses légendes, on doute de son pouvoir et même de son existence. Les forces abstraites, et avant tout la Fortune, le Destin, ont conquis tout ce qu'il a perdu.

---

[1] *Ménippe*, 16 ; cf. id., *Nigrinus*, 20. On reconnaît ici un écho du mythe platonicien de la *République* (617^d sqq.), mais ce qui était là attribué à la divinité l'est ici à la Fortune. De même dans une diatribe de Bion de Borysthènes, dans le *Tableau* de Cébès, 7, dans le *Protreptique* de Galien. Ailleurs cette distribution des rôles sera attribuée au logos, particulièrement au λόγος τομεύς : Philon, *q. Deus immutabilis*, 176 (*M.* I, p. 298) ; Plotin, *Enn.* III, 2, 17 (cf. Bréhier, pp. 19 et 47).

[2] *Zeus confondu*, 3.

Et c'est à eux que s'adressent les prières et les sacrifices : si les textes littéraires sont rares, qui attestent la dévotion à la Fortune, les textes épigraphiques sont innombrables, et les statues et les bronzes et les médailles[1].

Tous ces faits accusent une profonde transformation du vieux paganisme gréco-romain : le Panthéon traditionnel, auquel non seulement les poètes, mais les philosophes athéniens s'attachaient encore, s'est écroulé. En vain Platon a-t-il essayé de débarrasser la religion grecque du scandale des vieilles légendes, et de maintenir le culte traditionnel ainsi purifié. Aristote déjà n'a plus sa piété pour les dieux, et puis sont venus Épicure niant tout, les stoïciens dissolvant tout par leur exégèse allégorique, Évhémère ne voyant que des aventures humaines dans les antiques légendes, et des héros divinisés dans les dieux. Sous ces pressions répétées les vieilles croyances, bien fragiles, se sont écroulées, et nous savons comment, à la fin de la république, tous les intellectuels s'en détournaient. Aux dieux ainsi détrônés les abstractions ont succédé : la Vertu, la Piété, la Clémence, et surtout la Fortune et le Destin. Qu'on se soit ainsi délivré des légendes scabreuses, de l'anthropomorphisme divin, de bien des superstitions idolâtriques, c'est un progrès sans doute, encore que cette délivrance soit fort imparfaite. Mais, si la religion a été quelque peu purifiée, elle a été aussi certainement fort appauvrie : la piété pouvait encore se porter sur les vieux dieux, à condition de fermer les yeux sur leurs faiblesses; elle trouvait en face d'elle des êtres vivants, personnels, avec lequels elle pouvait entrer en relation, qu'elle pouvait prier, craindre, adorer, je n'ose dire aimer. Mais quelles prières pourront jamais s'élever vers ces dieux raillés par Pline, « la Pudicité, la Concorde, l'Intelligence, l'Espérance, l'Honneur, la Clémence, la Foi »? Et surtout cette déesse prétendue souveraine, la Fortune, qui la priera? Le seul sentiment que puisse produire la croyance en sa toute-puissance, c'est une résignation fataliste.

---

[1] Wissowa, p. 264. C'est surtout dans le culte domestique que la Fortune trouve sa place : elle y figure presque toujours à côté des dieux Lares (*ib.*) : les fouilles de Pompeï confirment en ce point les conjectures auxquelles la lecture des inscriptions nous conduisait déjà.

§ 2. — La religion astrale.

C'est là aussi qu'on est poussé par la religion astrale, qu'on voit apparaître vers cette époque et qui, bientôt, envahira tout l'empire[1]. Au texte que nous avons cité plus haut Pline ajoute aussitôt :

> « D'autres expulsent aussi la Fortune, ils assignent les événements à leur étoile, la nativité fait tout ; Dieu décrète une fois pour toutes le destin des hommes à venir, et du reste demeure dans le repos. Cette opinion commence à se fixer dans les esprits. Le vulgaire lettré et le vulgaire ignorant s'y précipitent également. »

Le culte des astres, et particulièrement du Soleil et de la Lune, n'était pas étranger à la vieille religion grecque et romaine, mais il n'y occupait qu'une place assez effacée. C'est l'influence orientale, et surtout chaldéenne, qui mit cette religion en faveur et lui assura un rôle de premier plan[2]. Les stoïciens y ont prêté leur concours, surtout Cléanthe, les académiciens, et, plus que personne, Posidonius. Cicéron, dans le *De natura deorum*, emprunte plusieurs traits aux *mathematici* sur le soleil, « qui astrorum tenet principatum » (II, 19, 49), sur sa masse et son influence (40, 102). Mais c'est dans le *Songe de Scipion* que la théologie astrale et solaire apparaît : le vieux roi Massinissa s'écrie en voyant Scipion : « Grates tibi ago, summe Sol, vobisque reliqui Caelites... » (4). Un peu plus bas (12), le firmament est appelé le « Dieu suprême »[3]. Comment ces deux conceptions se concilient-elles? C'est peu clair; du moins l'une et l'autre attestent les croyances astrologiques. Pline à son tour affirme que le Soleil est l'âme du monde, et la divinité souveraine[1].

---

[1] Cf. F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain. Mémoires présentés à l'Académie des Inscript. et Belles-Lettres*, XII, 2 (1913), p. 447-479. Id., *Le Mysticisme astral. Bulletin de l'Acad. roy. de Belgique*, classe des lettres, V (1909), p. 256-286. P. Wendland, *Die hellenist.-röm. Kultur*², p. 157 sqq.

[2] Cf. Cumont, *La théologie solaire*, p. 458, n.

[3] « Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia :

Dès cette époque la philosophie religieuse des platoniciens s'attache à ces données, et imagine un Soleil intelligible, dont le nôtre ne serait que l'image[2]. Enfin les cultes syriens, envahissant Rome avec Hélagabale, feront du *Sol invictus* le dieu souverain[3].

A côté du Soleil on voit souvent la Lune, adorée soit sous son nom de Séléné, et identifiée parfois à l'Hélène de la légende homérique, soit sous le nom d'Astarté ou de quelque autre divinité. Elle joue un grand rôle dans la gnose de Simon le magicien, et tout autant dans les mystères créés au temps de Marc-Aurèle par le charlatan d'Abonotichos, Alexandre.

Si l'on veut mesurer la diffusion et la pénétration de ce culte des astres dans l'empire, il faut se rappeler que c'est à cette époque que la semaine astrale supplante les antiques *nundinae* des Romains; elle apparaît déjà chez Tibulle; l'usage en est universel au début du IIIe siècle[4].

Ce qui nous intéresse surtout, c'est le retentissement religieux de cette astrologie : il est considérable et multiple. Clément d'Alexandrie et Origène[5] ont aimé à voir dans le

---

quorum unus est caelestis, extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse Deus, arcens et continens ceteros... »

[1] *Hist. nat.*, II, 5, 13, après avoir parlé des planètes, il poursuit : « Eorum medio Sol fertur, amplissima magnitudine ac potestate; nec temporum modo terrarumque, sed siderum etiam ipsorum caelique rector. Hunc mundi esse totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet, opera ejus aestimantes. »

[2] Cette conception du soleil sensible image du soleil intelligible et divin apparaît déjà chez Philon, *de somniis,* I, 72 (*M.* I, p. 631) et chez Plutarque, *de defectu orac.*, 42. Elle sera un des thèmes préférés de Julien l'Apostat. Cf. Cumont, *La théologie solaire* Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1467 et n. 5.

[3] Roscher, art. *Sol.* p. 1143.

[4] E. Schürer, *Die siebenthätige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte. Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, VI (1905), p. 1-66. Tandis qu'en Occident se répand l'usage païen de la semaine astrale, en Orient c'est la semaine juive qui se répand vers cette époque.

[5] Clément, *Strom.* VI, 14, 110, 3 : « Dieu, qui connaît l'avenir,

culte des astres une forme religieuse supérieure à l'idolâtrie, et sans doute ils ont eu raison. Mais, par contre, ce culte des astres conduit au fatalisme : on se représente la vie de chaque homme comme déterminée par les influences sidérales auxquelles sa naissance l'a assujetti. De Chaldée des astrologues sont venus à Rome dès les derniers siècles de la république[1]; très combattus par les vieux Romains, ils acquièrent malgré tout une influence irrésistible; les premiers empereurs interdisent, sous les peines les plus graves, le recours aux astrologues, mais eux-mêmes les consultent; le fait est attesté pour Auguste, Tibère, Caligula, Néron, Othon, Vitellius, Vespasien, Domitien, Hadrien; les mœurs seront plus fortes que les lois et, au début du iiie siècle, Alexandre Sévère permettra aux astrologues d'enseigner publiquement leur science à Rome. Les gens du peuple ne peuvent consulter les astres, mais ils trouvent près d'eux, dans les boutiques du cirque, des diseurs de bonne aventure qui leur offrent à bas prix la révélation de l'avenir[2]; ils se font donner l'année, le jour et l'heure de la naissance et, à l'aide de petits cailloux placés sur une table, ils calculent leur réponse; ils ressemblent à ce Regulus décrit par Pline[3] : « *Verania Pisonis graviter jacebat, ad hanc Regulus venit, proximus toro sedit; quo die, qua hora nata esset, interrogavit; ubi audivit, componit vultum, intendit oculos, movet labra, agitat digitos, computat. Habes, inquit, climactericum tempus, sed evades* ».

Ces croyances fatalistes furent tenaces, d'autant plus que le manichéisme leur imprima une nouvelle impulsion. Les Pères furent obligés bien des fois de démontrer aux chrétiens que leur vie n'est pas déterminée par l'étoile de leur naissance,

---

savait que le païen serait incrédule; cependant... il lui a donné le soleil et la lune et les astres comme objets de culte; Dieu, dit la Loi (cf. *Deut.*, iv, 19), les a faits pour les païens, de peur que, s'ils devenaient totalement athées, ils ne fussent totalement détruits. » Origène, *in Joann.*, ii, 3, 25 : « Le soleil et la lune et les astres, ainsi que l'ont dit certains de nos devanciers, ont été donnés à ceux qui n'étaient pas dignes de faire du Dieu des dieux leur dieu. »

[1] Marquardt, *Le culte chez les Romains*, p. 112 sqq.

[2] Juvénal, vi, 588.

[3] *Epist.*, ii, 20.

que deux jumeaux, comme Ésaü et Jacob, peuvent avoir des destinées opposées. Et, comme il arrive souvent, le fatalisme conduisit à la superstition; on redisait aux consultants ce que Regulus racontait à Verania : *Habes climactericum tempus, sed evades;* et l'on donnait la recette de cette évasion : c'était une formule magique ou, mieux encore, l'initiation aux mystères. Arnobe se moque des mages qui, par leurs charmes, forcent les puissances ennemies à laisser les âmes monter au ciel[1]. Cette superstition pénètre même chez les gnostiques et dans les milieux chrétiens qu'ils ont contaminés[2].

§ 3. — Les religions orientales.

Ce sont surtout les religions orientales qui exploitent à leur profit ces craintes fatalistes : on peut être comme Lucius, le héros du roman d'Apulée, le jouet d'un destin mauvais; on est sûr d'y échapper si on se voue à Isis ou à la déesse syrienne : à la fin du roman, le prêtre d'Isis, triomphant de la délivrance de Lucius, s'écrie : « *Eat nunc (Fortuna), et summo furore saeviat, et crudelitati suae materiam quaerat aliam. Nam in eos, quorum sibi vitas servitium deae nostrae majestas vindicavit, non habet locum casus infestus.* »

On saisit ici un des caractères les plus séduisants de ces religions nouvelles : elles promettent à leurs adeptes la protection spéciale du dieu. Ce « salut » ne sera pas conçu, ainsi qu'il l'est dans la religion chrétienne, comme une rédemption qui délivre l'âme du péché, la transforme, l'unit à Dieu[3]; souvent ce sera simplement la guérison des maladies, ainsi dans le culte d'Asclépios que nous feront connaître les discours d'Ælius Aristide; mais souvent aussi ce sera, comme dans le texte que nous venons de lire, la victoire sur les puissances mauvaises qui poursuivent l'homme ou ici-bas ou dans l'autre vie. Contre leur fureur ces religions offrent une garantie : l'amitié d'une divinité tutélaire.

---

[1] *Advers. nat.*, II, 62 : « *Neque illud obrepat... quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare...* »

[2] Clem. Alex., *Excerpta Theod.* 71, 72 : « Multiples sont les astres et leurs puissançes, malfaisantes ou bienfaisantes, de droite ou de gauche... De cette opposition, de cette lutte des puissances nous sauve le Seigneur et, au milieu de tous ces combats que se livrent les puissances et les anges, luttant les uns pour nous, les autres contre nous, le Seigneur nous donne la paix. »

[3] Cf. E. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, Rev. d. Sc. phil. et théol.*, 1926, p. 5-34.

Et puis les cultes orientaux ont sur les âmes une autre prise bien puissante : elles les saisissent par l'éclat de leur liturgie, souvent aussi par le secret de leurs initiations. Et tout cela, séductions et promesses, tombe sur une foule déjà gagnée : qui voit-on à Rome, au IIe siècle? des Romains? il n'en reste plus, si l'on en croit Juvénal; les Grecs même y sont rares; la foule y est composée de Syriens, de barbares de toute provenance et de toute langue [1]. Est-il surprenant que cette foule acclame ses dieux?

Ce sont ces dieux qu'il nous faut maintenant considérer de plus près. Parler de tous serait infini, et n'est pas nécessaire. Nous n'avons pas ici pour but de décrire sous tous ses aspects et dans tous ses détails le paganisme gréco-romain du IIe siècle, mais seulement de le représenter d'ensemble assez fidèlement pour que nous puissions comprendre dans quel milieu le christianisme a grandi, quelles aspirations religieuses, quelles superstitions aussi il a rencontrées. Pour atteindre ce but, une description détaillée de tous les cultes païens n'est pas indispensable; il suffit de connaître les principales formes religieuses que le paganisme revêtait alors et surtout les habitudes de piété, de prière, de culte qu'il entretenait et développait.

C'est au IIe siècle surtout que les cultes orientaux ont envahi l'Empire romain [2]. Ils se sont d'ailleurs très rapidement déformés pour s'adapter à la mentalité religieuse des peuples qui les accueillaient; tout en gardant leur exaltation, leur délire, en un mot ce fanatisme exotique qui assurait leur prestige, ils perdaient beaucoup de leurs traits primitifs : Isis n'est plus adorée à Rome comme elle l'était à Alexandrie; la Grande Mère n'a pas pu transporter sur le Palatin tout le décor de son temple et de son culte tel qu'il se déployait à Pessinonte. Ces lointaines origines ne sont pas cependant inutiles à connaître; ce sont elles qui rendent leur signification aux liturgies à moitié effacées de l'occident. Beaucoup nous échappent; une du moins nous est bien connue : la déesse syrienne qui, dès l'époque de Néron, eut son temple à Rome, était primitivement adorée à Hiérapolis (Mabboug), à vingt-cinq kilomètres à l'ouest de l'Euphrate. Pendant toute l'époque impériale, son temple est resté debout comme une des forteresses du paganisme. Lucien, qui était syrien lui-même, natif de Samosate, l'a visité et longuement décrit; il « donne, écrit M. Cumont[1], dans le traité *de Dea Syra,* considéré parfois à tort comme apocryphe, une description du vaste sanctuaire, laquelle est pour nous un précieux rapport d'un témoin oculaire, bien qu'elle soit due à un observateur superficiel et ironique ». Deux siècles plus tard, Julien l'Apostat, au temps de sa plus grande ferveur païenne, visitera à son tour, dans d'autres sentiments que Lucien, le temple d'Hiérapolis; c'est de là qu'il gagna l'Euphrate, entraînant son armée dans les plaines immenses de la Mésopotamie où il devait se perdre[2].

---

[1] Juvénal, III, 60-65 :

> ...Non possum ferre, Quirites,
> Graecam urbem; quamvis quota portio faecis Achaei?
> Jam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
> Et linguam et mores et cum tibicine chordas
> Obliquas nec non gentilia tympana secum
> Vexit et ad circum jussas prostare puellas.

[2] Cf. *supra*, p. 2, n. 1. Dans la basilique païenne récemment

La déesse Atargatis, adorée à Hiérapolis, était primitive-

---

découverte à Rome, près de la Porte Majeure, tous les cultes helléniques ont marqué leur empreinte; des dieux orientaux on ne trouve encore qu'Attis. M. Cumont et M. Carcopino ont relevé ce trait et y ont vu une preuve de l'antiquité du monument, qu'ils datent du règne de Claude (Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris, 1927, p. 43 sq.). Cette pénétration tardive est un fait important et qu'on ne doit pas perdre de vue quand on discute l'influence réciproque du christianisme et des religions orientales.

[1] Art. *Syria dea, Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg-Saglio, p. 1591 b.

[2] Cf. Cumont, *Études syriennes,* p. 24.

ment la déesse tutélaire d'une tribu, fondatrice et protectrice de la cité ; puis elle fut conçue comme la déesse de la fécondité et de la génération. « Dans les parvis du temple vivaient en liberté des animaux de toute espèce, consacrés à la déesse de la reproduction, et selon Lucien, qui s'étend sur ce sujet avec complaisance, le phallus jouait un rôle capital dans son culte. On comprend dès lors sans peine que les Grecs aient assimilé la *Dea Syra* à leur Aphrodite, et les Latins à Vénus [1]. » Selon la conception commune dans le paganisme sémitique, Atargatis était regardée comme l'épouse d'un baal adoré avec elle : Hadad. En l'honneur de ces dieux un temple avait été érigé à une époque très ancienne ; au temps de Séleucus Nicator, il avait été enrichi avec une grande munificence, et c'est alors que la ville de Mabboug avait reçu le nom d'Hiérapolis. Lors de son expédition contre les Parthes, Crassus l'avait pillé, et le désastre qu'il subit fut regardé comme une punition de ce sacrilège. De nouveau comblé de dons, il avait retrouvé bientôt son antique splendeur. Lucien le décrit ainsi, après avoir rappelé beaucoup d'autres temples de Syrie qu'il a visités :

10. « Parmi tant de temples, je n'en ai pas rencontré de plus grand que celui d'Hiérapolis, ni de sanctuaire plus auguste, ni de contrée plus sainte. Ce temple renferme des ouvrages précieux, d'antiques offrandes, une foule d'objets précieux, des statues vénérées que les dieux habitent manifestement. En effet les statues y suent, se meuvent, rendent des oracles. Souvent une voix s'est fait entendre dans le sanctuaire, le temple fermé, et beaucoup l'ont entendue. A l'égard des richesses, ce temple est le premier de ceux que je connais ; de continuels présents lui arrivent d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce ; les Ciliciens en apportent aussi, et les Assyriens. J'ai vu le trésor sacré du temple, où sont déposées ces richesses : nombreuses étoffes, bijoux d'argent et d'or, rangés séparément...

30. « Le temple regarde le soleil levant. Pour la forme et l'appareil, il ressemble aux temples construits en Ionie. Il s'élève de terre, posé sur une base haute de deux brasses. On y monte par un escalier de pierre assez étroit. En entrant, on est saisi d'admiration à la vue du grand portique aux portes d'or ; à l'intérieur, l'or éclate de toutes parts ; le toit est tout en or. On y sent une odeur d'ambroisie, pareille

---

[1] Cumont, art. cité, p. 1593 a. Cf. F. J. Dölger, *Der heilige Fisch* (Münster, 1922), p. 199-211, 243 sqq., 252-262.

à celle dont on dit que l'Arabie est parfumée; du plus loin qu'on arrive, on respire ce parfum exquis; quand on sort, il ne vous quitte pas, il s'attache pour longtemps à vos habits, et vous en gardez toujours le souvenir. 31. Au dedans, le temple n'est pas simple; on y a disposé une autre chapelle; on y monte par quelques marches; elle n'a pas de porte, mais est toute ouverte. Dans le grand temple tout le monde peut entrer, mais dans la chapelle les prêtres seuls, et encore pas tous les prêtres, mais seulement ceux qui sont plus proches des dieux, et qui ont la charge générale du sanctuaire. Dans cette chapelle sont placées les statues : Héra et Zeus; ils donnent à ces deux dieux d'autres noms. Ces statues sont toutes deux en or, et assises, Héra sur des lions, Zeus sur des taureaux. »

Nous savons qui sont ces deux dieux que Lucien identifie aux dieux grecs, selon le syncrétisme habituel à cette époque[1]. On prête ailleurs à la déesse syrienne les attributs de la Lune et du Soleil, on l'identifie avec la Fortune et le Destin[2], ou encore avec Rhéa, Artémis, Gaia, Isis, Cybèle, Aphrodite[3]. Dans le roman d'Apulée, le prêtre de la déesse qui achète l'âne s'écrie : « Te, cadaver surdum et mutum, delirumque praeconem, omnipotens et omniparens Dea Syria, et sanctus Sabadius, et Bellona, et Mater Idaea, cum suo Adone Venus Domina caecum reddant[4]. »

Ces identifications tendent à faire d'un dieu ou d'une déesse l'unique objet de tous les hommages; elles sont familières à tous les dévots des religions orientales, et rien en effet n'est plus aisé. La légende de la déesse était si incertaine, si malléable, qu'elle pouvait se prêter à toutes les interprétations; et toutes ces légendes n'étaient que des voiles plus ou moins brillants, qui flottaient autour de la déesse et la paraient. Ses fidèles s'y complaisaient, comme à de belles fables, mais ce qui les attirait, c'était l'éclat somptueux et sensuel du culte, et ce qui les fascinait surtout, c'était cette statue merveilleuse au pouvoir magique.

---

[1] Cumont, art. cité, p. 1594 b : « Dans un poème curieux qu'un officier syrien composa en Bretagne en l'honneur de sa déesse nationale, elle est célébrée à la fois comme la Caelestis punique, la Mère des dieux, la Paix, la Vertu et Cérès et, de plus, conformément à de très vieilles idées astrologiques, cette Vénus devient l'Épi de la Vierge, le signe zodiacal voisin du Lion, son animal sacré. »

[2] *Ibid.*

[3] Roscher, art. *Syria Dea,* p. 1632.

[4] *Métam.,* 8, 25.

Nous avons déjà transcrit ce que Lucien rapporte de la présence des dieux dans leurs statues ; il y revient :

> 36. « Je pourrais encore en dire bien long sur ces statues, mais je veux en venir à ce qui me paraît le plus digne d'admiration, et tout d'abord je vais parler des oracles. Il y a beaucoup d'oracles en Grèce, beaucoup en Égypte, beaucoup en Libye et en Asie. Mais dans ces pays, les divinités ne parlent que par leurs prêtres et leurs prophètes. Ici le dieu se meut tout seul et rend lui-même ses oracles. Voici comment : quand il veut rendre un oracle, il commence par s'agiter sur son trône ; aussitôt les prêtres l'enlèvent ; s'ils ne l'enlèvent pas, il sue et s'agite de plus en plus. Quand ils le portent sur leurs épaules, il les conduit en les faisant tourner en tout sens et en bondissant de l'un sur l'autre. Enfin le grand-prêtre se présente, et lui fait toutes sortes de questions ; si le dieu désapprouve, il recule ; s'il approuve, il fait avancer ses porteurs en les conduisant comme avec des rênes. C'est ainsi que l'on recueille ses oracles, et l'on n'entreprend aucune affaire ni sacrée, ni privée, sans consulter le dieu[1]. »

Tous les ans, au printemps, on célébrait une fête très solennelle, qu'on appelait la fête du bûcher ou du flambeau :

> 49. « Voici le sacrifice qu'on y accomplit : on abat de grands arbres, et on les dresse dans la cour du temple ; on amène des chèvres, des brebis et d'autres animaux vivants que l'on suspend aux arbres. A l'intérieur du bûcher on enferme des oiseaux, des vêtements, des objets d'or et d'argent. Quand tout est prêt, on porte les statues autour du bûcher auquel on met le feu, et tout est aussitôt brûlé. On vient en foule à cette fête de la Syrie et de toutes les régions voisines, et chaque peuple y apporte ses dieux et les images qu'ils ont faites à leur ressemblance. »

On reconnaît ici le rite du bûcher sacré si souvent rencontré dans les religions syriennes ; on y brûlait souvent soit le dieu lui-même, soit ses représentants et ses trésors[1]. Au temps de Lucien, cette crémation ne dévore plus que des animaux ou des statues. Mais il se pratiquait encore, sous une autre forme, des sacrifices humains :

---

[1] Sur cette superstition des statues mouvantes et parlantes, cf. *Origines*, p. 12. A Abonotique, le charlatan Alexandre rendait des oracles au nom de son dieu Glycon ; quand on y mettait le prix, on pouvait obtenir, rapporte Lucien (*Alexandre*, 26), des oracles « autophones », que le dieu serpent était censé articuler lui-même. Dans les deux cas, c'est le même effort pour écarter tout intermédiaire entre la divinité et ceux qui la consultent.

> 58. « Il y a encore un autre rite de sacrifice ; le voici : On couronne les victimes vivantes, puis on les précipite du haut des propylées et elles meurent de leur chute. Il y en a qui précipitent ainsi leurs propres enfants, non pas comme ils font pour les animaux, mais enfermés dans un sac. On les jette de la main, et on invective contre eux, en disant qu'ils ne sont pas des enfants, mais des bœufs[2]. »

C'est pendant ces fêtes, enivrés de sang, de cris, de musique, que les dévots de la déesse se consacrent à son culte par le rite barbare de la mutilation :

> 50. « A jours marqués, la foule se réunit dans l'enceinte sacrée ; les Galles en grand nombre et les hommes consacrés dont j'ai parlé célèbrent la fête, se tailladant les bras et se frappant le dos les uns aux autres ; de nombreux musiciens se tiennent près d'eux, jouent de la flûte, battent du tambour, ou chantent des cantiques sacrés ; ces cérémonies se passent hors du temple, et ceux qui les pratiquent n'y pénètrent pas. 51. C'est en ces jours aussi que se font les Galles. Pendant que les Galles jouent de la flûte et célèbrent les orgies, beaucoup de spectateurs sont saisis par la fureur ; beaucoup qui n'étaient venus que pour regarder, se mettent à les imiter. Je vais dire ce qu'ils font. Le jeune homme qui s'est décidé à cette action jette bas ses vêtements et, poussant de grands cris, s'avance au milieu de la foule et saisit un couteau réservé, je crois, depuis de longues années, à cet usage. Il se mutile et court à travers la ville tenant en main ce qu'il a coupé. La maison, quelle qu'elle soit, où il jette ce qu'il tient, lui fournit des vêtements et des parures de femme. »

---

[1] Cf. FRAZER, *Adonis,* ch. V-VIII ; v. par exemple la mort de Sardanapale, p. 133 : « Pour ne pas tomber vivant entre les mains des rebelles qui assiégeaient Ninive, il fit élever dans son palais un bûcher colossal, y fit mettre des trésors d'or et d'argent ainsi que des vêtements de pourpre, et finalement se jeta lui-même dans les flammes avec son épouse, ses concubines et ses eunuques. Le récit n'est pas authentique quant au Sardanapale de l'histoire... mais il est véridique quant à son frère Shamashshoumoukin. »

[2] La fin de ce texte a été traduite à contre-sens par TALBOT (Paris, 1903), II, p. 460 ; voici le texte : ἔνιοι δὲ καὶ παῖδας ἑωυτῶν ἀπιᾶσι, οὐκ ὁμοίως τοῖς κτήνεσι, ἀλλ' ἐς πήρην ἐνθέμενοι χειρὶ κατάγουσι, ἅμα δὲ αὐτέοισι ἐπικερτομέοντες λέγουσι ὅτι οὐ παῖδες, ἀλλὰ βόες εἰσί.

A travers cette description détachée et légère[1], on sent l'ivresse sanglante de ce culte[2]; c'est toute l'orgie orientale qui s'exalte de ces voluptés et de ces macérations; et cette fièvre n'est pas confinée dans le lointain sanctuaire d'Hiérapolis; elle envahit l'empire romain tout entier. Dans le roman de l'*Ane d'or*, Lucien et Apulée ont décrit ces troupes de prêtres syriens qui parcouraient les campagnes, portant la statue de leur déesse, attroupaient les villageois au son de leurs flûtes et de leurs tambours et, s'enivrant de leurs cris, se flagellaient et se tailladaient comme les Galles d'Hiérapolis; puis ils faisaient la quête, recueillant des oboles, des drachmes, des figues, du fromage, du vin et même, à l'occasion, un gros bélier[3]. Dans la vulgarité de ces scènes rurales, on reconnaît le culte d'Hiérapolis et ses orgies; là-bas d'ailleurs ce ne sont pas seulement les Galles qui, après s'être mutilés, se déchirent ainsi; « tous les gens se font des piqûres, les uns au poignet, les autres au cou, et c'est pourquoi tous les Assyriens portent des stigmates »[4]; les Galles quêteurs en font autant, et les paysans qui s'attroupent autour d'eux se complaisent à cette ivresse[5]. Ajoutons que ces prouesses sanglantes s'alliaient à la lubricité; tous les auteurs anciens qui parlent des Galles de la déesse syrienne ou de la Grande Mère les représentent comme perdus de débauches. Il suffit, pour en avoir un exemple, de poursuivre chez Apulée ou chez Lucien l'épisode des prêtres syriens ou de lire chez Juvénal sa description des prêtres de la Grande Mère[1].

---

[1] Lucien s'est donné la coquetterie d'écrire ce livre en vieux dialecte ionien. En imitant ainsi par sa langue et par la naïveté voulue de son style le vieil Hérodote, il voulait donner à ses lecteurs l'impression d'archaïsme que lui-même avait éprouvée sans doute en contemplant tous ces spectacles.

[2] Le rite de la mutilation n'est pas propre au culte de la déesse syrienne; on le retrouve dans le culte de la Grande Mère.

[3] LUCIEN, *Lucius*, 37; APULÉE, *Métamorph.*, VIII, 24 sqq. Les deux conteurs se sont inspirés, croit-on, du même roman d'un certain Lucius de Patras.

[4] LUCIEN, *De Dea Syra*, 59.

[5] JAMBLIQUE, *de mysteriis*, III, 4, cité par FRAZER, *Adonis*, p. 129 : « Beaucoup de personnes inspirées ne sont pas brûlées par le feu, car le feu ne les atteint pas à cause de l'inspiration divine, et beaucoup, bien qu'ayant été brûlées, ne le sentent pas, parce que, sur le moment, elles ne vivent pas d'une vie animale. Elles se transpercent elles-mêmes avec des brochettes sans rien sentir. Elles se blessent le dos avec des hachettes, elles se tailladent les bras avec des poignards, sans savoir ce qu'elles font, parce qu'elles n'agissent pas comme des humains ordinaires. Des endroits infranchissables peuvent être franchis par ceux qui sont pleins de l'esprit. Ils se précipitent dans le feu, traversent les flammes ou des rivières, comme les pr

Ajoutons à cela que, dans nos pays d'occident, les religions orientales ressuscitaient les vieilles superstitions locales, et aussi prenaient à leur contact une âpreté sauvage et brutale. A partir de Trajan, la Gaule leur est ouverte[2]; à partir d'Hadrien et surtout de Marc-Aurèle, elle est envahie par eux; Isis a des prophètes à Marseille; elle a des dévots à Nîmes, à Arles, à Grenoble, à Soissons, à Melun. Le culte de Mithra, installé à Lyon au milieu des vétérans, se développe surtout dans les camps des frontières. « Mais la mieux accueillie, la plus populaire de ces divinités orientales, ce fut la Grande Mère des dieux, que l'on vit, au temps d'Antonin et de Marc-Aurèle, faire son entrée triomphale dans les villes les plus saintes de la Gaule, à Die, à Lectoure, à Narbonne, à Lyon... Ces cultes de l'Asie permirent aux plus vieilles religions de l'occident une demi-revanche sur la mythologie classique... Ce fut un peu de l'esprit de ces Celtes (d'avant la conquête) que fit à nouveau fermenter l'action du Soleil et de la Terre-Mère, venus de l'Orient au temps des Antonins[3]. »

Par cet exemple, qui a pour nous un intérêt particulier, on constate encore une fois cette étroite union de tous les paganismes : qu'ils soient nés au mont Ida ou sur les rives du Rhône, qu'ils viennent du Tibre ou de l'Oronte, ils peuvent

---

tresses de Castabala. Cela prouve que, par l'effet de l'inspiration, les hommes sont mis hors d'eux-mêmes, que leurs sens, leur volonté, leur vie ne sont plus d'un homme ni d'une bête, mais qu'ils vivent d'une autre vie plus divine, par laquelle ils sont inspirés et entièrement possédés. »

[1] Juvénal, ii, 82-116.

[2] Cf. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, iv (1914), p. 482-4 et vi (1920), p. 85-93; Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 456-64; Toutain, i, 2, passim.

[3] Jullian, iv, 482-4, cf. vi, 92.

confondre leurs dieux et leurs rites; dans cette lutte suprême qu'ils livrent au christianisme, c'est plus qu'une coalition, c'est une fusion des religions diverses. Tout ce qui n'a plus de prise sur les âmes, tout ce qui n'est plus que tradition morte, tombe de soi-même; mais, à sa place, les paganismes les plus virulents se répandent, se mêlent et s'exaltent.

Et ce qui donne aux religions orientales un empire si étendu et si profond, ce n'est pas seulement l'ivresse contagieuse de leurs orgies, c'est aussi, et plus encore peut-être, l'intimité toute nouvelle qu'elles établissent entre le fidèle et son dieu. Les dieux du Panthéon gréco-romain demandaient à leurs fidèles un culte diligent, exact, plein de vénération, mais attentif par dessus tout à se tenir sur la réserve qui s'impose à tout mortel. Les dieux sont jaloux; si on a l'imprudence d'en honorer un au détriment des autres, ceux qu'on néglige s'en vengeront et celui qu'on aura préféré n'aura ni le pouvoir ni même le souci de défendre son fidèle contre la jalousie du dieu rival. C'est là tout le thème de la tragédie d'Hippolyte, et Euripide a soin de le mettre en pleine lumière dès le prologue: c'est une ambition mortelle de vouloir fréquenter les dieux; leur société est trop haute pour les hommes, ils s'y brisent, μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας, comme dit Aphrodite en parlant d'Hippolyte[1]. C'est ce que chante aussi, chez Eschyle, le chœur des Océanides: elles viennent de voir passer sur la scène, Io, poursuivie par la jalousie terrible d'Héra. Elles s'écrient: « Oui, c'était un sage, un vrai sage, qui prononça le premier qu'il fallait se marier dans son monde... Ah! puissiez-vous jamais ne me voir, Parques, devenir l'épouse de Zeus!... Que l'amour de l'un des grands dieux ne jette pas sur moi un de ces regards auxquels on ne se dérobe pas![2] »

Les dévots des religions orientales n'auront point ces craintes; on trouve chez eux une piété nouvelle, plus hardie, plus intime, plus confiante; fidèles d'Isis, de la déesse syrienne ou de Mithra, ils se donnent corps et âme à leur dieu ; ils ne craignent pas le sort d'Hippolyte : en célébrant leur Artémis, ils ne provoqueront pas la jalousie d'une Aphrodite, car Artémis, Aphrodite, Isis, c'est tout un, c'est la même déesse adorée sous des noms multiples. Plus puissante que l'antique chasseresse, elle ne se contente pas de soutenir l'agonie de ses fidèles; elle leur assure l'immortalité. Plus puissante même que le vieux Zeus, qui devait céder au Destin ou, du moins, compter avec lui, elle se proclame « la Nature, mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles, divinité suprême... », ou encore la divinité « omnipotens et omniparens ». Qui est couvert par elle n'a donc à craindre aucun autre dieu ni aucune fatalité : fût-il, comme Lucius, poursuivi par le Destin, il lui est arraché par Isis.

---

[1] *Hippolyte*, 19.

[2] *Prométhée*, 877-903.

Et cette toute-puissante protection est offerte à qui la veut : chaque homme a son génie, chaque femme a sa Junon, chaque famille a ses dieux lares, ses pénates, chaque cité a ses dieux fondateurs et protecteurs. Ces dieux orientaux prétendent à la souveraineté universelle et appellent à eux tous les humains.

Mais, parmi la foule qui se presse autour de leurs statues et qui suit leurs processions, il y a des privilégiés, des gens qui se sont particulièrement dévoués à la divinité, qui lui appartiennent et qui sont sous sa protection spéciale : tels les prêtres ou les Galles de la Grande Mère ou de la Déesse syrienne, et c'est là encore un trait nouveau dans la religion païenne ; jusque-là les sacerdoces ne se distinguent pas des autres fonctions publiques de la cité ou de l'état; Auguste est empereur, il est tribun du peuple, il est consul, il est grand pontife; toutes ces charges lui ont été conférées semblablement par la désignation populaire et toutes ont le même caractère. Il en va de même des simples citoyens; Ælius Aristide a été menacé par le choix de ses concitoyens de diverses charges : grand-prêtre d'Asie, percepteur d'impôts, juge de paix; autant de fonctions dans lesquelles il aurait eu mandat de représenter le peuple[1].

---

[1] André Boulanger, *Ælius Aristide,* Paris, 1923 (*Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome* asc. 126), p. 137-199.

Mais aucune d'elles ne confère une consécration, aucune d'elles n'absorbe une vie. S'il se fût laissé faire, il eût été grand-prêtre, percepteur d'impôts et juge de paix, mais sans cesser, pendant le temps de ses fonctions, d'être rhéteur et sophiste et, par dessus tout, dévot d'Asclépios.

Les divinités orientales sont plus exigeantes : elles saisissent ceux qui se donnent à elles, elles les absorbent ; la mutilation honteuse et cruelle des Galles exprime à sa manière ce sacrifice d'une existence tout entière vouée au culte de la déesse. Quand, dans l'ivresse de la fête, saisis par la frénésie contagieuse des prêtres, de leur musique, de leurs chants, de leurs danses, des jeunes gens, venus en simples spectateurs, se laissaient saisir dans le tourbillon et imitaient les autres Galles pour se mêler à eux, l'exaltation qui les entraînait se colorait d'aspirations religieuses : ils se dévouaient à la déesse et étaient saisis par elle. Dévouement illusoire, hélas, et saisie fatale ; quand la douleur et la fièvre seront tombées, ils traîneront, dans ce honteux cortège, une vie efféminée dont ils essaieront en vain d'oublier la turpitude à force d'exaltation et de vertige.

Dans ce IIe siècle que nous étudions, l'attrait du Christ commence à pénétrer ces masses populaires que jusqu'alors les religions orientales étaient seules à émouvoir, et les faux prophètes et les mages de ces cultes reconnaissent bien vite en lui leur ennemi capital ; ils seront les adversaires les plus acharnés du christianisme : partout va se renouveler l'histoire du mage Barjesus, essayant, à Paphos, de disputer le proconsul Sergius Paulus à l'ascendant de saint Paul. C'est, au temps de Marc-Aurèle, en Asie, le rhéteur Ælius Aristide poursuivant les chrétiens de sa haine ; en Afrique, Apulée répétant l'odieuse calomnie de l'adoration de l'âne par les chrétiens ; ou mieux encore le faux prophète Alexandre d'Abonotique qui, dans les mystères qu'il invente, fait crier aux initiés : « A la porte les chrétiens ! A la porte les épicuriens »[1] ! Ce sera, au cours du IIIe siècle, le mage Macrien qui arrache l'empereur Valérien aux influences chrétiennes et en fait un des plus acharnés persécuteurs que l'Église ait rencontrés[1]. On comprend sans peine cette haine des mages et des prêtres orientaux : l'apôtre du Christ est pour eux l'homme ennemi, celui qui paralyse leurs sortilèges, qui met en fuite leurs dieux, qui ruine leur prestige.

---

[1] LUCIEN, *Alexandre*, 38, cf. *ibid.*, 25.

Et le plus souvent ils trouveront des complices dans leurs fidèles. Ce n'est pas impunément qu'on s'habitue à cette exaltation, à ce sang, à cette ivresse voluptueuse des religions orientales. C'est une force terrible et malsaine que celle de ces rites qui savent en même temps flatter l'instinct religieux et le dépraver, faire vibrer la sensibilité tout entière dans un délire à la fois douloureux et voluptueux : incisions sanglantes qui labourent la chair et, aussitôt après, orgies et débauches, et tout cela imprégné de ces odeurs d'encens qui poursuivaient pendant des jours entiers ceux qui avaient seulement pénétré dans le temple d'Hiérapolis[2]; et, pour ceux qui se livraient constamment à cette influence, la vie tout entière entraînée comme dans un rêve à la suite de cette déesse que chacun concevait à son image et servait à sa guise.

§ 4. — **Les mystères**[3].

A la différence des religions nationales, où le culte du dieu est réservé aux membres de la cité ou du clan, les religions à mystères ne connaissent pas de privilèges de race ; elles admettent les étrangers et les esclaves, elles excluent seulement les indignes; mais à ceux qui se présentent elles imposent une initiation le plus souvent progressive, par où ils pénètrent dans l'intimité et pour ainsi dire dans la famille du dieu. Ce qu'ils voient alors, ce qu'ils entendent est comme un secret de famille dont la divulgation serait gravement coupable[1].

---

[1] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, vii, 10.

[2] Lucien, *de dea Syra*, 30.

[3] On consultera surtout avec profit les monographies consacrées aux principaux mystères, et avant tout, sur Éleusis, les livres de Foucart et de Brillant cités ci-dessous. Cf. *Semaine d'Ethnologie religieuse.* Compte rendu analytique de la 3e session (Enghien, 1923) ; surtout H. Junker, *Die Mysterien des Osiris,* p. 414 sqq. ; van Crombrugghe, *les Mystères de Mithra,* p. 427 sqq. ; De Caluwe, *les Mystères d'Éleusis,* p. 441 sqq. ; L. de Grandmaison, *Les Mystères païens et le mystère chrétien,* p. 456 sqq. Umberto Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo* (Città di Castello, 1922), surtout p. 309-354. Raffaele Pettazzoni, *I misteri* (Bologna, 1924), surtout, p. 311-328. A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (Paris, 1919).

Bien avant l'époque impériale ou même l'époque romaine, la religion grecque avait des mystères, par exemple ceux d'Éleusis, nés sans doute de rites agraires, mais qui se développèrent sous une influence orientale, et, autant qu'il parait, une influence égyptienne[2]. Aux premiers siècles de notre ère, cette influence est plus puissante et les mystères pullulent; telle religion orientale, celle de la déesse syrienne, celle d'Adonis, peuvent n'avoir pas eu de mystères; ce sont de rares exceptions. Même des superstitions construites de toutes pièces comme celle d'Abonotique, ont des mystères. C'est qu'au IIe siècle surtout la foule en est avide : le même besoin d'émotions mystiques qui l'entraîne aux religions orientales la passionne pour les mystères.

Dans l'ensemble de pratiques et de rites qui constituent les mystères, on peut distinguer deux traits essentiels : ce culte est une initiation, réservée à quelques privilégiés; c'est une révélation de réalités divines. Ainsi dans ces mystères qu'inventa Alexandre d'Abonotique, il y avait le premier jour une cérémonie préparatoire, l'expulsion des indignes : « Que tout athée, chrétien ou épicurien, soit banni de ces lieux ! » Puis Alexandre criait : « A la porte les chrétiens ! » et tout le peuple répondait : « A la porte les épicuriens ! » Quand tous les indignes avaient été expulsés et que les initiés étaient seuls, on représentait devant eux, le premier jour, la naissance d'Apollon ; le deuxième, l'apparition de Glycon et la naissance d'Asclépios ; le troisième, l'union du père et de la mère d'Alexandre, et enfin les amours d'Alexandre et de la Lune[1]. Ces deux éléments, initiation réservée, révélation divine, se retrouvent dans tous les mystères, et ce sont eux qui leur donnent leur attrait.

---

[1] On a voulu expliquer cette consigne du silence par un tabou : on se serait imaginé que les objets sacrés pouvaient être chargés d'un courant religieux périlleux pour les profanes. Cette théorie, mise en valeur par Farnell, a été justement réfutée par Foucart (*Les mystères d'Éleusis* (Paris, 1914), p. 359). Remarquons d'ailleurs que ce secret n'est pas imposé aux profanes par une terreur religieuse; il est avant tout imposé aux initiés comme la garde d'un dépôt sacré, et c'est ce qui explique sa nature et son motif. L'initié a été admis dans l'intimité, dans la famille du dieu; c'est un privilège précieux, mais qu'il doit conserver jalousement. Le livrer à des profanes, c'est outrager les dieux et s'attirer un châtiment terrible, c'est aussi méconnaître le prix de cette initiation privilégiée. Cf. *Axiochos* 371 d; Proclus, *in Rempublicam* I, 75, 5; Casel, *de Graecorum silentio mystico* (Giessen, 1919); G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (Giessen, 1926), surtout p. 130 sqq.

[2] Foucart, p. 253; Brillant, *Les Mystères d'Éleusis* (1920), p. 104. Pour Foucart, l'influence égyptienne est décisive et totale; pour Brillant, elle est partielle et elle est tardive.

Et pour faire estimer plus haut le prix de cette initiation, on impose à ceux qui y aspirent une préparation laborieuse. Ainsi dans les mystères d'Éleusis, l'initiation avait deux degrés : au printemps, 19-21 anthestérion (février-mars), on célébrait les petits mystères ; à l'automne, 13-23 boédromion (septembre), les grands mystères et l'initiation parfaite, l'époptie. Clément d'Alexandrie, qui semble avoir été initié aux mystères avant sa conversion, aime à comparer cette initiation progressive des mystes à la formation chrétienne : les petits mystères sont pour lui analogues au baptême ; l'époptie, c'est la contemplation qui fait le parfait chrétien. Dans les mystères de Mithra l'initiation sera encore beaucoup plus longue et plus laborieuse, faisant passer successivement l'aspirant par sept degrés « que saint Jérôme énumère dans l'ordre suivant : le corbeau (*corax*), l'occulte (*cryphius*), le soldat (*miles*), le lion (*leo*), le perse (*perses*), l'héliodrome ou courrier du soleil (*heliodromus*), le père (*pater*)[2]. »

On comprend sans peine le but et le fruit de ces lents progrès de l'initiation : pour parvenir au terme, il fallait une grande constance et, par conséquent, une grande estime de la révélation que l'on devait acheter si cher ; et, quand on y était enfin parvenu, on ne pouvait faire peu de cas d'un secret si longtemps désiré. De plus, au cours de cette longue formation, les initiés se groupaient plus étroitement autour de leur dieu et entre eux.

---

[1] *Alexandre,* 38, 39.

[2] C. Van Crombrugghe, *Semaine d'ethnologie religieuse,* 1922, p. 435.

A côté de ces avantages précieux, cette initiation progressive présentait de grands dangers : l'initié s'oppose au profane : il est seul en possession des secrets divins que le vulgaire ne connaît pas, et il en vient vite à se croire le seul saint, le seul pur, le seul sauvé. De là bientôt une conception hiérarchique de l'humanité : les hommes sont enfermés par un destin fatal dans des castes aussi fermées que celles des religions de l'Hindoustan, et cette distinction est d'autant plus dangereuse, qu'elle porte un caractère religieux, qu'elle prétend unir infailliblement les hommes à Dieu ou les en séparer sans espoir. Cette distinction mortelle, que l'Église repoussera toujours, se développera dans le gnosticisme ; elle a son origine dans ces cultes des mystères et dans leurs initiations réservées.

Le second élément que nous avons distingué dans les mystères a plus d'importance encore que le premier : c'est la représentation qui met sous les yeux des mystes les réalités religieuses qu'ils vénèrent. Il est difficile d'en connaître le détail que le secret protégeait, et il serait infini de décrire tous ces drames sacrés. Quelques exemples suffiront à les faire connaître.

A Éleusis, Foucart suppose que chacune des deux initiations est caractérisée par la représentation d'un drame liturgique qui avait lieu pendant la nuit. « Aux petits mystères (du printemps) on mettait sous les yeux des initiés le drame de Déméter et de Coré, le rapt de la jeune fille, la douleur et la recherche de la mère, enfin le retour de Coré saluée par les cris joyeux des mystes. » A l'automne, aux grands mystères, on contemplait le mariage sacré de Zeus et de Déméter[1]. « L'union de Zeus et de Coré (ou Déméter?) était donnée en spectacle aux initiés, elle était représentée par la prêtresse de Déméter et le hiérophante. Ceux-ci ne doivent pas être considérés comme des acteurs jouant un rôle, ils accomplissaient un acte de leurs fonctions et incarnaient les divinités dont ils avaient revêtu le costume. Pour les spectateurs, c'étaient les dieux eux-mêmes vivants et agissants, et les choses se passaient comme elles avaient lieu aux temps mythologiques : Zeus entraînant violemment Déméter descendait dans une retraite obscure. Les torches alors étaient éteintes, et l'union des deux divinités se consommait dans l'obscurité, au milieu de l'attente anxieuse des assistants. » Puis le hiérophante sortait de la retraite, les flambeaux étaient rallumés, tandis que le hiérophante criait d'une voix forte : « Brimo a enfanté Brimos », c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort. Cet enfant était sans doute Plutus.

---

[1] Foucart, p. 478.

Foucart, qui, le premier, a reconstitué cette scène, en a rapproché à bon droit les mystères d'Abonotique; il remarque à ce sujet : « Il faut attribuer à l'impudence du charlatan ou à l'invention satirique de Lucien, l'audace de la scène décrite dans le *Pseudomantis*. Il est évident qu'à Éleusis, quoi que laissent entendre les chrétiens, la hiérogamie n'était et ne pouvait être qu'un simulacre » (p. 481). Même en accordant ce point, on sent tout ce qu'une pareille représentation avait de choquant aux yeux de quiconque respectait les dieux : « les choses se passaient comme elles avaient lieu aux temps mythologiques »; c'est très vrai, mais ce n'est pas une excuse : ces violences divines des temps mythologiques scandalisaient déjà les contemporains de Platon quand ils les lisaient dans les chants d'Homère; ils ne pouvaient qu'en être encore plus choqués quand ils les voyaient représentées en tableaux vivants[1].

---

[1] Foucart lui-même écrit un peu plus haut (p. 480) : « En dépit des précautions et des atténuations, la représentation de l'union charnelle d'un dieu et d'une déesse, figurés par des personnages vivants, provoquait à bon droit les attaques des écrivains chrétiens. C'est évidemment à cette scène que fait allusion l'invective de Clément d'Alexandrie; on y sent une indignation sincère, encore bien qu'elle ne soit pas exempte de déclamation et de subtilité : « Jadis la modestie portait les hommes à étendre le voile de la nuit silencieuse sur leurs plaisirs; actuellement c'est la nuit sacrée qui parle aux hommes d'incontinence, et le feu que porte le dadouque accuse ces faiblesses. Éteins cette flamme, ô hiérophante! dadouque, respecte ces flam-

Ces hiérogamies ne sont pas toute la liturgie éleusinienne ; on y représentait non seulement ces unions divines, mais aussi la destinée des âmes après la mort. Dans les *Grenouilles* (108 sqq.), avec cette verve audacieuse qui rit de tout sans rien nier ni rien révéler, Aristophane a décrit le voyage de Dionysos aux enfers ; ce sont d'abord les renseignements demandés à Héraklès : « Indique-moi, en cas de besoin, les hôtes qui t'ont reçu jadis, quand tu es parti chez Cerbère, les ports, les boulangeries, les lieux de plaisir, les auberges, les restaurants, les sources, les chemins, les villes, les hôtels où il y a le moins de punaises... » Et, après bien des plaisanteries, Héraklès décrit les régions infernales : un grand lac, des serpents, des monstres, et enfin, de l'autre côté du lac, des bosquets de myrtes où l'on danse, au son des flûtes, dans la lumière : « Tu entendras le son des flûtes, tu verras une lumière admirable, comme ici, et des bosquets de myrtes, et des groupes bienheureux d'hommes et de femmes, et des battements de mains. — Et qui sont ces gens-là ? — Les initiés » (154 sqq.). Ce dernier mot exprime la croyance générale : quiconque a contemplé ces spectacles d'outre-tombe est assuré de son immortalité bienheureuse ; les mystères n'apportent pas seulement la révélation de la béatitude, ils en donnent l'assurance, non pas qu'ils rendent les initiés meilleurs, mais parce qu'ils leur confèrent une sorte de garantie magique[1].

Cette révélation et cette assurance provoquent chez les initiés un enthousiasme dont beaucoup de textes anciens nous ont transmis l'écho. Nous avons cité (*Origines*, p. 54 sqq.) un texte de Plutarque (*De profectu in virt.*, 10), où l'initiation

---

beaux... permets de cacher de telles cérémonies » (*Protrept.*, 9). On invoque, pour excuser ces rites, leur signification symbolique et aussi la simplicité des mœurs primitives (FOUCART, *ibid.*). Ces remarques sont justes ; mais, si elles valent pour expliquer l'origine de ces mystères, elles n'en atténuent pas l'effet à l'époque que nous étudions : les mœurs ne sont plus alors ce qu'elles étaient aux temps homériques ; moins grossières, sans doute, moins simples aussi, et plus facilement choquées par le réalisme de ces scènes.

[1] Cf. BRILLANT, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 100.

est comparée à l'extase philosophique. Ailleurs Plutarque compare, d'une façon saisissante, l'initiation et la mort :

> « L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères... Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble : le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête; il vit avec les hommes purs et saints; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'écraser et se presser dans le bourbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas[1]. »

Nous ne nierons pas l'impression très vive que tant de témoins attestent; et d'ailleurs nous n'en sommes pas surpris : tout prépare l'âme à cette impression : une longue et ardente attente, le secret de l'initiation et, dans la nuit, à la lueur des flambeaux, ce spectacle se déroulant presque tout entier en silence, dans un recueillement et une majesté impressionnante. Les Grecs étaient de grands artistes, et ils savaient donner à leurs symboles une expression saisissante.

Mais, si l'on veut dépasser cette impression, si l'on cherche dans les mystères une instruction théologique ou une formation morale, on est déçu. Des dieux on n'y apprenait rien, sauf peut-être ces généalogies qu'on accusa Eschyle d'avoir divulguées. Les mythes qu'on représentait en tableaux vivants n'étaient plus tolérables à la piété grecque que comme des symboles qu'il fallait interpréter par l'allégorie : ainsi, avant tout, ces hiérogamies, ces enlèvements; ainsi les supplices et la mort des dieux. Plutarque, après avoir rapporté sommairement le mythe d'Isis et d'Osiris, poursuit : « Tels sont à peu près les points principaux du mythe, en laissant de côté ce qu'il contient de plus choquant, par exemple Horus mis en morceaux, Isis décapitée. Je n'ai pas besoin de te dire que si l'on pense et l'on dit que de telles choses sont arrivées vraiment à la nature bienheureuse et incorruptible, telle qu'est la divinité, il n'y a plus qu'à obéir au conseil d'Eschyle : Crache dessus et rince-toi la bouche[1]. » Il est donc entendu qu'on interprétera tout cela par l'allégorie, ainsi qu'on fait des poèmes d'Homère ; et ce ne seront pas les mystères qui élèveront les hommes à une croyance plus digne de la divinité, ce seront les hommes qui devront, par leurs interprétations, prêter aux mystères un sens plus digne des dieux.

---

[1] Plutarque, fragm. *ap.* Stobée, *Floril.*, IV, p. 107, éd. Meineke. J'ai reproduit la traduction de Foucart, p. 393. On trouvera dans le même livre de Foucart, p. 394 sqq., d'autres textes analogues, de Platon, d'Ælius Aristide, de Proclus, etc.

Et ce qui est vrai des mystères helléniques d'Eleusis, l'est encore plus des mystères orientaux : on y trouvera des émotions plus vives, plus sensuelles, toute cette ardeur orgiastique que nous connaissons déjà ; on n'y découvrira ni un enseignement moral ni une révélation dogmatique. Dans son livre *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, M. Loisy revient mainte fois sur une assimilation qui lui est chère entre les mystères d'Isis et ceux du Christ, entre Apulée et saint Paul : dans les deux religions, même universalité (p. 239), même initiation qui tire l'homme de ses misères morales et le régénère (p. 272), même importance donnée de part et d'autre à la foi et aux rites (p. 275). Tous ces rapprochements sont sans doute fort ingénieux ; mais, quand, après avoir lu ce livre, on reprend le roman d'Apulée, le charme, si on l'a subi, s'évanouit ; *l'Ane d'Or* est un des romans les plus obscènes de l'antiquité, et l'on ne peut s'empêcher de dire avec M. Inge : « La fin de la *Métamorphose*, où la reine Isis apparaît dans sa gloire à Lucius, et l'invite à être son pieux serviteur pour le reste de sa vie, est justement célèbre. Il se peut qu'Apulée ait décrit ici son expérience personnelle, mais nous croirions plus volontiers à sa conversion si elle l'avait porté à expurger la première partie de son roman[1]. »

---

[1] *Isis et Osiris*, 20. Plutarque cite à contre sens le vers d'Eschyle ; le poète parlait d'une cérémonie expiatoire imposée au meurtrier : il doit goûter un peu de sang, puis le cracher et se rincer la bouche (*fr.* 273, éd. Didot, p. 257), tiré des *Mysiens*.

Au reste, dans cette finale elle-même, dont les prières sont si émues, on cherche en vain les grâces morales et religieuses que les dieux auraient faites à leur dévot serviteur. Par contre, on voit qu'Osiris, pour dédommager Apulée des frais de la triple initiation, qu'il lui a imposée, assure son succès d'avocat et lui procure des causes lucratives; et voici la dernière recommandation du dieu à son client :

> « Après peu de jours, le dieu qui dépasse tous les dieux, qui est souverain parmi les grands dieux, qui est le plus élevé des dieux souverains, Osiris, qui est le roi des dieux les plus élevés, daigna m'apparaître pendant mon sommeil, non plus sous une forme d'emprunt, mais avec ses traits majestueux; il me prescrivit de persévérer dans la glorieuse carrière du barreau, et de ne pas craindre tout ce que pourraient répandre contre moi des rivaux, jaloux du talent que j'avais formé par de si longues études[2]. »

Le conseil était excellent sans doute, mais il faut avouer que nous sommes loin de saint Paul. Et l'enseignement théologique est aussi insignifiant que l'enseignement moral. Dans la grande vision qu'elle accorde à son protégé, Isis se présente ainsi :

> « Je viens à toi, Lucius, émue par tes prières. Je suis la Nature, Mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles; divinité suprême, reine des mânes, la première entre les habitants du ciel, type universel des dieux et des déesses. L'empyrée et ses voûtes lumineuses, la mer et ses brises salubres, l'enfer et ses silencieux chaos, obéissent à mes lois : puissance unique, adorée sous autant d'aspects, de formes, de cultes et de noms qu'il y a de peuples sur la terre. Pour la race primitive des Phrygiens, je suis la déesse de Pessinonte et la Mère des dieux; le peuple autochtone de l'Attique me nomme Minerve Cécropienne. Je suis Vénus Paphienne pour les insulaires de Chypre, Diane Dictynne pour les sagittaires Crétois. Les Siciliens qui parlent trois langues m'appellent Proserpine Stygienne; les Éleusiniens Cérès, l'antique déesse; d'autres

---

[1] *The Philosophy of Plotinus,* I, p. 93.

[2] *Métamorph.,* XI *fin.*

me nomment Junon, d'autres Bellone, d'autres Hécate, d'autres Rhamnusie. Mais ceux qui sont éclairés des premiers rayons du soleil naissant, les Éthiopiens, et les Ariens, et les Égyptiens, qui sont les maîtres de la science antique, me donnent mon vrai nom : la Reine Isis[1]. »

On reconnaît ici aux Égyptiens de grands privilèges : l'antiquité de leur science, de leurs traditions religieuses : *prisca doctrina pollentes Ægyptii*, et, par suite, la connaissance du nom propre de la déesse ; dans ces religions, si proches de la magie, la connaissance du nom de la divinité est une force très enviable, qu'on ne saurait acheter trop cher ; c'est un talisman qui agit sur le dieu, qui le charme, qui le captive. Il est bien entendu que, si les fidèles d'Isis proclament ainsi les prérogatives de la religion égyptienne, les Syriens ne seront pas moins jaloux de leurs privilèges, et il en sera de même de tous les tenants de ces cultes rivaux, antiques ou récents, qui pullulent alors[2] ; les disciples de Simon le Mage feront aussi de leur maître le dieu souverain, la divinité panthée, que l'on honore indifféremment sous tous les noms[3]. Ces ambitions et ces querelles sont sans conséquence religieuse ; on discute sur des noms, sur des rites, sur des temples ; de part et d'autre, la foi est la même, c'est le même culte ardent et aveugle qui se porte avec frénésie vers un dieu à qui l'on se donne sans le connaître[1]. La tradition égyptienne, phrygienne, syrienne, a déterminé les traits de ses statues, ses attributs, les formes de son culte : on reconnaîtra Cérès à sa gerbe de blé, on reconnaîtra Atargatis assise sur ses lions et répandant de ses deux seins la fécondité sur le monde. Mais ce ne sont là que des traits extérieurs; ce qu'est cette déesse aux larges tresses, quel est l'idéal qu'elle représente, quelle est la vertu qu'elle impose, nul ne le sait et, à vrai dire, pendant longtemps, nul ne s'en soucie. Isis sera pendant longtemps la patronne des courtisanes avant de devenir la déesse de la chasteté ; ce ne sera pas elle qui attirera ses fidèles à une vertu surhumaine et vraiment divine; ce seront ses fidèles qui, devenus plus soucieux de moralité, rougiront de leur déesse et la rendront moins indigne de leurs hommages. La divinité n'est qu'une épave inerte, que le flot humain soulève et qu'il laisse ensuite retomber.

---

[1] *Métamorph.*, XI, 1.

[2] Voici par exemple comme les fidèles d'Attis chantent leur dieu dans un hymne que nous a conservé saint Hippolyte (*Philosoph.*, v, 9, 8) : « Que l'on t'appelle heureux fils de Cronos, ou de Zeus, ou de la Grande Rhéa, salut, Attis, nom cruel au cœur de Rhéa ! C'est toi que les Assyriens appellent le très désirable Adonis ; l'Égypte entière, Osiris ; la sagesse grecque, Croissant céleste de la Lune ; Samothrace, Adam le vénérable ; l'Hémos, Corybante ; les Phrygiens, tantôt Papas, tantôt Cadavre, ou Dieu, ou le Stérile, ou Chevrier, ou Épi vert moissonné, ou Joueur de flûte qu'enfanta l'amande féconde. » Cf. d'ALÈS, *Théologie de saint Hippolyte*, p. [illegible] ; R. REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Synkretismus* (Leipzig, 1926), p. 106 sq.

[3] IRÉNÉE, *adv. haer.*, I, 23, 1 : « *Hic* (Simon)... *docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit. Esse autem se sublimissimam Virtutem, hoc est, eum qui sit super omnia Pater, et sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines.* »

Ne sent-on pas là, avec une acuité douloureuse, cette recherche de Dieu décrite par saint Paul? A tâtons, dans la nuit, on cherche Dieu, on ne le trouve pas et pourtant on vit en lui.

---

[1] Sur ce syncrétisme religieux, cf. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain,* II (1911), p. 227-257. L'origine de ce syncrétisme se trouve dans les religions orientales; sa diffusion est due, en grande partie, aux fonctionnaires impériaux et aux officiers qui leur étaient attachés; c'est surtout à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle que ce syncrétisme s'est répandu : « Les inscriptions datées s'échelonnent principalement sur les règnes de Marc-Aurèle, de Commode, de Septime Sévère, d'Alexandre Sévère, de Gordien et pendant la moitié du IIIe siècle; mais ils (les documents) sont surtout abondants depuis la mort d'Antonin le Pieux jusqu'à celle d'Alexandre Sévère (34 sur 56, soit près des deux tiers) » (*l. l.*, p. 256).

CHAPITRE II

LES PHILOSOPHIES RELIGIEUSES.

Dans le paganisme de l'époque impériale, au IIe siècle surtout, il n'y a guère que deux forces religieuses vivantes : les religions orientales et la philosophie. Nous avons vu ce que les religions orientales pouvaient donner à l'âme païenne : excitation vive et ardente, sans croyance définie, sans préceptes moraux ni force pour mieux vivre. Doctrine religieuse, doctrine morale, la philosophie prétend donner tout cela ; et, dans ce siècle si troublé, si sombre, parfois si désespéré, elle se présente comme le guide des âmes et leur soutien. Nous n'insisterons pas sur les diverses doctrines morales des philosophes, mais nous tâcherons de fixer les principaux traits de leurs doctrines religieuses [1].

§ 1. — La philosophie religieuse des stoïciens

C'est le stoïcisme d'abord qui se présente à nous ; c'est lui qui attire alors les âmes les plus hautes. Dès l'origine, il s'était posé comme une école de force morale ; il l'est resté : et, aux jours mauvais de l'empire, c'est près de lui que les âmes énergiques viennent se hausser à cet idéal de vertu rigide que nulle infortune ne peut déconcerter. Mais il se donne aussi comme une école de religion, surtout avec Épictète et Marc-Aurèle.

---

[1] Nous ne parlerons que du stoïcisme et du platonisme. Le pythagorisme, lui aussi, porte la trace des aspirations religieuses de l'époque, témoin ce fragment d'hymne au Nombre que nous a conservé SYRIANUS, et que nous avons cité ci-dessus (p. VII n. 2). Le Nombre, qu'un néo-pythagoricien priait ainsi, était identifié aux idées (cf. ZELLER, V, 135). La religion des pythagoriciens s'assimile, comme leur métaphysique, à celle des platoniciens, et elle ne mérite pas une étude particulière. La découverte toute récente de la basilique de la Porte Majeure a mis de nouveau en lumière la religion pythagoricienne. Cf. J. CARCOPINO, *la Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris, 1927), surtout II, ch. II (p. 161 sqq.) : *le pythagorisme*, et ch. III (p. 207 sqq.) : *la liturgie pythagoricienne*.

C'est là, à première vue, une prétention étrange de la part de ce monisme matérialiste qui ne voit dans la divinité que la loi inconsciente du monde, un élément matériel, comme les autres éléments dont l'univers est composé, mais le plus actif et le subtil de tous, le feu. Cette conception, fataliste et matérialiste, semble rebelle à toute interprétation religieuse; et cependant sur cette base, étroite et fragile, les stoïciens ont élevé un temple où bien des âmes cherchèrent un abri.

Nous nous rappelons l'hymne de Cléanthe (*Origines,* p. 47); ces beaux accents restent longtemps sans écho; ni Chrysippe ni Sénèque ni les autres stoïciens ne savent ainsi chanter et prier Dieu. C'est sans doute que cette belle fleur de la religion ne germe pas spontanément du stoïcisme et que, si nous la pouvons cueillir dans les livres d'Épictète ou de Marc-Aurèle, nous devons en chercher la racine moins dans l'enseignement traditionnel du Portique que dans les aspirations profondes des âmes.

I. — Épictète.

Épictète était né vers la fin du règne de Claude, à Hiérapolis de Phrygie. Cette ville, et toute la région, avait été évangélisée par saint Paul; à Rome, où il vint très jeune, Épictète devait retrouver bien des chrétiens; ces contacts ne lui ont rien appris; il a remarqué la constance des martyrs, il n'y voit qu'un effet de l'habitude[1]. Esclave d'Épaphrodite, qui était affranchi de Néron, il a vécu longtemps à Rome; atteint par un sénatus-consulte qui, sous Domitien, bannissait tous les philosophes, il se retira à Nicopolis, en Épire, et c'est là surtout qu'il tint école. Il mourut, semble-t-il, au début du règne d'Hadrien[1].

---

[1] *Entretiens,* IV, 7, 6 : parlant de la constance en face des persécutions, il écrit : « On peut arriver là par folie ou par habitude, comme les Galiléens; et l'on ne pourrait y parvenir par une démonstration rationnelle, en comprenant que Dieu a fait tout ce qui est dans le monde...? » Trois fois (I, 21, 12; 22, 4; II, 9, 20) il parle des Juifs; il ne semble pas les connaître mieux que les chrétiens.

Comme la plupart des philosophes de cette époque, Épictète n'écrivait pas, il enseignait; sa doctrine nous a été transmise par les notes qu'un de ses élèves, Arrien, prenait à ses leçons. Ces cahiers, prêtés à des amis, circulèrent plus que le rédacteur ne l'avait prévu; il fut ainsi entraîné à les publier[2].

Cette rédaction, notée au jour le jour, n'a rien d'un livre; les conférences se succèdent, au hasard des circonstances ou des lectures, sans plan préconçu; le lecteur, qui cherche ici une synthèse, doit la construire à ses frais; mais il sait gré à l'étudiant d'avoir si fidèlement reproduit l'accent du maître; toute la vie de l'école a passé dans ces vieux cahiers et on ne les relit pas, aujourd'hui encore, sans émotion.

Arrien lui-même les présente ainsi :

> « Épictète ne se préoccupait d'autre chose que de porter au bien l'esprit de ses auditeurs. Si ces leçons produisent ce résultat, fût-il le seul, elles auront, je crois, tout le mérite que doit avoir la parole d'un philosophe. Si elles ne le produisent pas, il faut au moins que les lecteurs sachent que, lorsque Épictète parlait lui-même, les auditeurs éprouvaient inévitablement tout ce qu'il voulait leur faire éprouver. »

---

[1] Cf. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* (Stuttgart, 1890); id., *Die Ethik des Stoikers Epictet* (Stuttgart, 1894); id., *Epiktet und das Neue Testament* (Giessen, 1911). Ce dernier livre a provoqué des études importantes : R. P. Lagrange, *La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme*, *Revue biblique*, 1912, p. 5-21 et 192-212; R. Bultmann, *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament*, *Zeitschr. f. N. T. W.*, XIII (1912), p. 97-110 et 177-191. — Il faut mentionner enfin le livre considérable de Th. Colardeau, *Étude sur Épictète* (Paris, 1903).

[2] Ces *Entretiens* d'Épictète sont pour nous la source la plus immédiate et la plus fidèle de l'enseignement du philosophe. Le *Manuel*, rédigé plus tard par Arrien, est « une sorte de bréviaire ou de livre de chevet à l'usage de ceux qui pratiquaient déjà cette doctrine, mais ne se sentaient pas encore très sûrs d'eux-mêmes » (Colardeau, p. 25). — Les *Entretiens* sont cités ici d'après l'édition H. Schenkl (Leipzig, Teubner, 1898); nous avons souvent suivi la traduction de Courdaveaux (Paris, Perrin).

Cette déclaration, contenue et émue à la fois, donne la note des leçons d'Épictète, l'impression qu'un disciple ardent en devait ressentir. Cet ancien esclave, ce vieillard pauvre, exilé, estropié, s'imposait avec une force étrange aux jeunes gens qui venaient l'entendre à Nicopolis.

Ce n'est pas le public élégant et un peu désœuvré qui applaudit les conférences morales de Plutarque ou, plus tard, les déclamations d'Ælius Aristide. C'est un groupe de disciples enthousiastes de leur maître et écoutant religieusement sa parole pour apprendre de lui à bien vivre. Voici comment Épictète décrit l'élève idéal qu'il recherche :

« Ne veux-tu pas tendre à ce but : veiller à ce que rien n'arrive de ce que tu ne veux pas, à ce que rien de ce que tu veux ne manque à être? Donnez-moi un jeune homme qui vienne à l'école avec cette intention, qui lutte à cette seule fin, et qui dise : « Adieu tout le reste! Il me suffit de pouvoir vivre sans entraves et sans chagrin, de pouvoir tendre le cou à tout événement, libre et les yeux levés vers le ciel, comme un ami des dieux, sans crainte de tout ce qui peut arriver. » Que l'on me présente un tel individu, et je lui dirai : « Viens, jeune homme, viens dans ton domaine. C'est à toi qu'il est réservé d'être l'honneur de la philosophie.... » (II, 17).

Sur des âmes ainsi avides d'indépendance, quel effet devra produire l'enseignement? Avant tout, l'instinct de la lutte :

« Je crois que, parmi ceux qui sont assis ici, il y en a qui couvent quelque chose en eux-mêmes, et qui disent : « Ne se présentera-t-il pas pour moi une épreuve pareille à celle qui s'est présentée pour tel et tel? Dois-je passer ma vie assis dans un coin, tandis que je pourrais être couronné à Olympie? Quand m'annoncera-t-on pour moi une pareille lutte? » Voilà comme vous devriez être tous » (I, 29).

« Que d'autres pensent aux procès, aux problèmes, aux syllogismes; ne pense, toi, qu'à la mort, à la prison, à la torture, à l'exil, mais penses-y sans trembler, soumis à celui qui t'a appelé à un pareil sort, à celui qui t'a jugé digne d'être placé dans ce poste, pour y montrer ce que peut une âme raisonnable mise en face des forces qui échappent à l'action de notre volonté » (II, 1).

« Me verrez-vous exempt de la mort, de la vieillesse, de la maladie? Non, mais vous me verrez comme un dieu en face de la mort, comme un dieu en face de la maladie. Voilà ce que je sais, voilà ce que je puis; tout le reste, je ne le sais, ni ne le puis; je vous ferai voir les nerfs d'un philosophe... » (II, 8).

> « Et maintenant, moi, je suis votre maître, et vous venez étudier sous moi. Mon but est de faire enfin de vous des hommes affranchis de toute entrave, de toute contrainte, libres, tranquilles, heureux, qui tournent leurs regards vers Dieu dans les petites comme dans les grandes choses. Et vous, vous êtes ici pour apprendre et pour travailler à devenir ces hommes. Pourquoi donc l'œuvre ne s'achève-t-elle pas ?... Cela tient-il à moi, ou à vous, ou à la nature même de la chose ? La chose en elle-même est possible, et la seule qui soit en notre pouvoir. Il reste donc que cela tienne à moi ou à vous, ou, ce qui est plus exact, à moi et à vous. Eh bien, voulez-vous que nous nous mettions à apporter ici la ferme intention de le faire ? Laissons là tout le passé, mettons-nous seulement à l'œuvre, fiez-vous à moi, et vous verrez » (II, 19, 29).

Dans ces paroles ardentes, on croit entendre la voix du vieux maître, et l'on devine sans peine l'émotion des disciples qu'il entraînait. Mais, où les entraînait-il ? A l'indépendance totale : l'homme est son maître ; il n'a rien à craindre, rien à attendre, rien à implorer de qui que ce soit :

> « C'est une loi qu'a établie Dieu lui-même, qui a dit : « Si tu désires quelque bien, tire-le de toi-même. » « Non, dis-tu, mais d'un autre. » « Non pas, de toi-même. » Par suite, quand un tyran me menace et me fait venir, je lui dis : « Qui menaces-tu ? » S'il me répond : « Je te ferai enchaîner. » « Ce sont mes pieds et mes mains que tu menaces », lui dis-je. S'il me répond : « Je te ferai couper le cou », je lui dis : « C'est mon cou que tu menaces... » « Vous enseignez donc, philosophes, à mépriser les rois ? » A Dieu ne plaise. Car, qui de nous enseigne à leur disputer ce qui est dans leur pouvoir ? Prends mon corps, prends ma fortune, prends ma réputation, prends les miens... « Oui, mais je veux aussi commander à tes convictions. » Qu'est-ce qui t'en a donné le pouvoir ? Comment pourrais-tu triompher des convictions d'un autre ? « J'en triompherai bien, dis-tu, en lui faisant peur. » Ignores-tu qu'elles triomphent d'elles-mêmes, mais que personne ne triomphe d'elles... » (I, 29).

Le stoïcisme nous apparaît ici tout entier, dans sa fière indépendance, mais aussi dans ses prétentions orgueilleuses à l'autonomie : Dieu, c'est-à-dire le destin, a fait de chacun de nous son maître ; il n'y a de vrai bien que ce qu'on peut tirer de soi ; on sera donc totalement indépendant des caprices de la fortune ou des hommes, mais aussi on n'aura rien à attendre ni à demander d'une puissance supérieure. Le dogme chrétien de la grâce, le devoir de la prière se heurteront à cette présomption et la condamneront, et le pélagianisme essaiera en vain d'introduire dans le bercail du Christ, dans son humble petit troupeau, le fol orgueil du stoïcisme. Ce trait est essentiel; mais si on le corrige, tout le reste prend un accent chrétien, et ce dialogue du philosophe et du tyran est comme un écho anticipé des interrogatoires des martyrs; eux aussi diront: « Tu peux prendre mon corps et mes biens, mais non pas commander à mes convictions (δόγματα). » Toute la philosophie d'Épictète présente ce double aspect: elle nous choque par son orgueil, elle impose l'admiration par son élévation et sa sincérité. Et ces deux traits se nient l'un l'autre : de là, les contradictions constantes de cette morale et de cette religion.

En face des tentations de chute morale, d'autres philosophes, peu nombreux à la vérité, recommandaient la prière. Épictète le plus souvent la déconseille[1]: on doit se suffire à soi-même.

> « Comment arriver à triompher de la luxure? Il faut vouloir se plaire à soi-même, il faut vouloir être beau aux yeux de Dieu. Il faut désirer vivre pur avec soi et avec Dieu. Puis, quand il se présente quelque imagination impure, Platon[2] te dit : « Recours aux sacrifices expiatoires, recours, en suppliant, aux temples des dieux tutélaires. » Mais il te suffit de te retirer dans la société de quelqu'un des

---

[1] Dans quelques textes rares, il exhorte cependant ses disciples à invoquer le secours des dieux dans leur lutte pour la liberté : II, 18, 28. Cf. III, 21, 12, et BULTMANN, p. 183 sq.

[2] Platon (*Lois*, 854^b), parlant de la tentation de sacrilège, écrit : « C'est un aiguillon qui vient de fautes anciennes et impures commises contre les hommes... voici comment on peut s'y soustraire : quand une de ces pensées te vient, recours aux sacrifices expiatoires; recours, en suppliant, aux temples des dieux protecteurs; recours à la société des hommes de bien, et tantôt écoute, tantôt essaie de dire toi-même comme il faut que l'homme honore tout ce qu'il y a de beau et de juste, et fuis absolument la société des méchants. Si, en agissant ainsi, tu rends la maladie moins dangereuse (tout est bien); sinon, considère que la mort est préférable, et sors de la vie. » Il est remarquable que, dans son commentaire de ce texte, Épictète a retenu le conseil de fréquenter les gens de bien, mais a rejeté l'intercession des dieux.

> sages, et de rester avec lui en te comparant à lui, qu'il soit un de ceux qui vivent ou un de ceux qui sont morts. Va vers Socrate ; vois-le... triomphant de la beauté d'Alcibiade en se jouant : songe quelle grande victoire, quelle victoire olympique, il eut alors conscience d'avoir remportée... Si tu te représentes tout cela, tu triompheras de l'imagination, et tu ne seras pas entraîné par elle. Commence par résister à son impression trop vive, et dis : « Attends-moi un peu, imagination ; laisse-moi voir qui tu es et sur quoi tu portes. Laisse-moi te juger. » Puis ne la laisse pas faire de progrès et te représenter toute la suite de la scène, sinon elle t'entraînera où elle voudra. Oppose-lui plutôt une autre imagination belle et noble, et chasse cette imagination souillée. Si tu t'habitues à cette gymnastique, tu verras ce que deviendront tes épaules, tes nerfs, tes muscles ; mais aujourd'hui, tu n'as que des mots : rien de plus » (II, 18, 19).

Dans ces conseils on ne peut méconnaître une fine psychologie : le précepte, cher aux stoïciens, de briser l'impression dangereuse ou du moins d'en émousser la pointe par une froide réflexion, est souvent efficace ; plus encore, le recours à des imaginations plus saines qui chassent les phantasmes souillés ; mais tout cela ne supplée pas à la prière. L'athlète ainsi formé pourra sans doute développer ses épaules et ses muscles, et s'y complaire ; mais cette gymnastique ne durera pas toujours ni ne suffira à tout ; un jour viendra où, faute d'exercice, toute cette vigueur s'amollira ; ou bien un choc imprévu et violent renversera tout cet édifice.

Ailleurs, revenant à son thème favori que les maux extérieurs ne sont rien, Épictète gourmande ainsi son disciple :

> « De quoi faisons-nous cas ? Des choses extérieures. A quoi nous attachons-nous ? Aux choses extérieures. Pouvons-nous bien nous demander après cela d'où viennent nos craintes et nos tourments ?... Seigneur Dieu, disons-nous, comment échapper aux tourments ? Imbécile, tu n'as pas des doigts, et ce n'est pas Dieu qui te les a donnés ? Assieds-toi donc, et prie-le d'empêcher tes narines de couler. Mouche-toi plutôt, et ne lui fais pas de reproche. Quoi donc ? dans le cas présent aussi ne t'a-t-il rien donné ? ne t'a-t-il pas donné la patience ? ne t'a-t-il pas donné la grandeur d'âme ? ne t'a-t-il pas donné le courage ? Voilà tes doigts ; et tu cherches encore quelqu'un pour te moucher ? »

Tout n'est pas dit par cette boutade un peu vulgaire où le vieil esclave se complaît. Ces biens extérieurs nous fascinent, en effet; comment en exorciser le charme? Épictète nous redit le conseil stoïcien : regarde les maux bien en face : considère-les attentivement, froidement, tu verras que ce n'est rien :

> « Qu'est-ce que c'est que la mort? ce n'est qu'un épouvantail; regarde-le, étudie-le, tu verras qu'il ne mord pas. Il faut que ton corps soit séparé de ton âme, aujourd'hui ou plus tard, comme il l'a été auparavant. Pourquoi te fâcher de ce que c'est aujourd'hui? Si ce n'était pas aujourd'hui, ce serait plus tard. Et pourquoi en est-il ainsi? pour que s'accomplisse la révolution du monde, qui a besoin de choses présentes, de choses futures et de choses passées. Qu'est-ce que la douleur? un épouvantail; retourne-le et vois ce que c'est. Ton corps est péniblement impressionné en ce moment, il le sera bientôt d'une façon plus agréable. Si tu n'y trouves pas ton compte, la porte est ouverte; si tu y trouves ton compte, supporte-le. Il faut que la porte nous soit toujours ouverte, et ainsi nous ne pouvons avoir d'ennui » (II, I, 14).

Les *Entretiens* sont pleins de ces formules tranchantes : la mort n'est rien, la douleur n'est rien, la perte des parents n'est rien; la destruction d'une ville et le massacre de ses habitants, ce n'est pas plus tragique que la destruction d'un nid de cigognes (I, 28, 15). Ces paradoxes peuvent soutenir à une heure d'exaltation; on peut redire alors : *Paete, non dolet.* Mais on ne peut appuyer la vie entière sur un soutien aussi fragile : il serait trop aisé de se servir contre Épictète de la méthode qui lui est chère, de regarder le paradoxe bien en face, de le retourner et de voir que ce n'est rien. A coup sûr, on pourra dire avec saint Paul que ces souffrances présentes sont légères, si on les compare à l'immense poids de la béatitude éternelle; c'est là une consolation efficace; mais, si on nous l'arrache, que nous laisse-t-on?

Pour nous délivrer de ces angoisses, le stoïcisme ouvre devant nous une perspective plus large : nous ne sommes qu'une petite partie du monde, et nous dépendons de ce grand tout, et nous devons, au besoin, sacrifier notre intérêt personnel à l'intérêt universel :

> « Comment se fait-il qu'on dise des choses du dehors, tantôt qu'elles sont conformes à notre nature, tantôt qu'elles lui sont contraires?

> Tu parles comme si nous étions des êtres isolés. Je puis dire qu'il est conforme à la nature du pied d'être propre; mais, si tu le prends comme le pied de quelqu'un et non plus comme un tout isolé, voici qu'il lui devient séant de s'enfoncer dans la boue, de marcher sur des épines, parfois même d'être coupé dans l'intérêt du corps entier; autrement ce ne serait pas le pied de quelqu'un. C'est à peu près ainsi que nous devons raisonner pour nous-mêmes. Qu'est-ce que tu es? Un homme. Si tu te considères comme un tout isolé, il est dans ta nature de vivre jusqu'à la vieillesse, d'être riche et en bonne santé. Mais, si tu te considères comme un homme et comme une partie d'un tout, il t'est séant, dans l'intérêt de ce tout, d'être tantôt malade, tantôt sur mer, tantôt en péril, tantôt dans l'indigence, et finalement de mourir avant le temps. Pourquoi t'en irriter? Ne sais-tu pas qu'autrement tu cesserais d'être un homme, comme le pied d'être le pied de quelqu'un. Qu'est-ce qu'un homme, en effet? un membre d'une cité : d'abord de cette cité qui se compose des dieux et des hommes, puis de celle qui porte ce nom tout près de nous, et qui est une petite image de la cité universelle » (II, 5).

Ce texte rappelle de très près un des caractères essentiels de la morale de saint Paul : nous sommes les membres du corps, de l'Église; chacun de nous doit donc avoir le souci du corps entier, souffrir de tout ce qui le meurtrit, se réjouir de tout ce qui le soutient et le développe. Mais saint Paul ne s'en tient pas là : il ajoute que le corps n'existe que pour les membres; toutes les grâces qu'il reçoit, tout cet influx vital qui, du Christ, son Chef, se répand en lui, a pour effet et pour but de promouvoir le bien de chacun des membres. Ainsi il y a une finalité réciproque : chaque membre doit se sacrifier au corps entier, mais aussi le corps entier n'existe que pour vivifier chaque membre; l'Église ne vit que pour les chrétiens, de même que les chrétiens ne vivent que pour l'Église.

Chez Épictète, il n'y a pas trace de cette réciprocité : chaque membre n'est pas une fin en soi; il doit se sacrifier pour le corps, et, à la fin de sa vie, il s'absorbera dans le tout. Cette aspiration incoercible qui pousse tout homme vers le bonheur, il faut la comprimer ou, par un effort de dialectique impitoyable, il faut se persuader qu'il n'y a pour chacun de nous d'autre bonheur que le bien-être universel du monde entier. De là vient à la doctrine d'Épictète sa violence, quand il est logique avec lui-même, et ses contradictions, quand son besoin de vivre, quand son appétit de bonheur triomphe de sa logique et fait éclater son système.

Épictète lui-même sent si bien la fragilité des réflexions qu'il suggère, qu'il a soin de nous rappeler que nous ne supportons tous ces maux qu'autant que nous le voulons bien : la porte est ouverte. Cette invitation au suicide est fréquente, c'est l'argument suprême pour résoudre les cas désespérés : ainsi, après une longue discussion sur le malheur : « Voici le point capital : souviens-toi que la porte est ouverte. Ne sois pas plus lâche que les enfants ; quand ils sont las d'un jeu, ils disent : Je ne joue plus. Eh bien, toi aussi, quand tu te trouves dans cette disposition, dis : Je ne joue plus, et va-t'en ; mais, si tu restes, ne te plains pas. » (I, 24, 20.) Un peu plus bas : « La maison est enfumée ? si c'est tolérable, je reste ; si c'est intolérable, je m'en vais ; car, il faut toujours se le rappeler, la porte est ouverte... » (I, 25, 18.)

C'est là une des contradictions et une des faiblesses de la philosophie d'Épictète. Il répète souvent, et très justement, que le devoir de l'homme est de rester au poste où Dieu l'a placé : l'abandonner par le suicide, c'est déserter. Mais, d'autre part, le malheur peut être si accablant que la mort soit la seule issue. Pour résoudre cette opposition, le philosophe imagine que cette souffrance intolérable est elle-même une indication de la Providence qui nous invite à quitter la vie : « Il faut agir ici avec réflexion, sans faiblesse, sans se contenter du premier prétexte venu. Car c'est là une chose que Dieu défend : il a besoin que le monde soit ce qu'il est, que ceux qui vivent sur la terre soient ce qu'ils sont. Mais, s'il nous donne le signal de la retraite, comme à Socrate, il faut obéir à son signal, comme à celui d'un général. » (I, 29, 29.) C'est très juste, mais cela ferme devant nous cette porte qu'on nous disait toujours ouverte : Socrate avait été condamné à mort, ce verdict et le souci d'obéir aux lois étaient, en effet, des indications suffisantes : c'était le signal de la retraite donné par celui-là seul qui peut le donner, mais nous sommes loin ici des enfants lassés ou boudeurs, qui disent : Je ne veux plus jouer.

Et voici une autre surprise : dans une leçon enthousiaste, Épictète s'écrie :

> « Votre vieux maître, qui est assis ici, ne devrait pas être obligé de vous donner du cœur, de vous empêcher de tenir sur vous-mêmes des propos lâches et indignes, son souci devrait être de retenir des jeunes gens qui, connaissant notre parenté avec les dieux, et en même temps les liens dont nous sommes attachés... voudraient se débarrasser de tout cela... et s'en aller vers les dieux leurs parents. C'est là ce que devrait être la tâche de votre maître et de votre éducateur, si vraiment c'était quelqu'un. Vous viendriez à moi en me disant : Épictète, nous ne pouvons plus supporter d'être enchaînés à ce misérable corps, de lui donner à manger et à boire et de le reposer et de le laver... Laisse-nous retourner d'où nous venons ; laisse-nous nous dégager de ces liens, qui nous assujettissent et qui nous accablent... Alors je devrais vous dire : O hommes, attendez Dieu. Quand il vous donnera le signal, quand il vous relèvera de votre service, alors allez vers lui... » (I, 9, 10).

Cette impatience d'être délivré des liens du corps et de vivre avec les dieux, ne fait-elle pas penser à saint Paul : « Je désire mourir et être avec le Christ » (*Phil.*, I, 23) ? Le sentiment est semblable, en effet, mais chez saint Paul cette impatience naît d'une foi certaine ; l'apôtre sait ce qui l'attend outre-tombe : vivre avec le Christ vivant. L'âme d'Épictète est soulevée par le désir, mais le terme où elle tend n'est qu'un rêve, que sa philosophie dément. La mort dissout sans espoir ce composé fragile que nous sommes, et les dieux vers qui nous tendons ne sont que les quatre éléments dans lesquels nous allons nous résorber :

> « Il est quelqu'un qui me fournit la nourriture et le vêtement ; quand il ne me donne plus ce qui m'est nécessaire, c'est qu'il sonne la retraite, c'est qu'il ouvre la porte, c'est qu'il dit : Viens. Où cela ? Vers un terme qui n'a rien d'effrayant, qui n'est autre que ton origine, vers des amis et des parents, vers les éléments. Ce qu'il y avait en toi de feu retourne au feu ; ce qu'il y avait de terre va vers la terre, ce qu'il y avait d'air, dans l'air, ce qu'il y avait d'eau, dans l'eau. Il n'y a ni Hadès, ni Achéron, ni Cocyte, ni Pyriphlégéthon ; mais tout est plein de dieux et de démons » (III, 13, 15).

Cette déclaration est catégorique ; mais l'on se demande, après l'avoir lue, d'où les jeunes disciples que rêve Épictète pourraient concevoir cette impatience de rejoindre les dieux, leurs parents : qui donc est si pressé d'amour pour les quatre éléments? On rencontre ici la contradiction la plus sensible de la philosophie d'Épictète : c'est une philosophie religieuse pleine d'une piété ardente, humble, confiante, mais qui s'appuie sur un panthéisme matérialiste, sans compromis.

M. Colardeau, dont l'*Étude sur Épictète* est si attentive, si perspicace et, en même temps, si sympathique, a écrit très justement (239) : « De la lecture des *Entretiens* se dégage une réelle impression religieuse : si ce n'est l'impression dominante, c'est au moins l'une des principales; on dirait volontiers après cette lecture : Ceci est un livre de piété. » Il relève ensuite, chez Épictète et chez Sénèque, l'effort que font ces moralistes pour « concilier le polythéisme populaire, le panthéisme stoïcien et la conception d'un Dieu qui rappelle celui de Socrate et de Platon » (240), et il ajoute : « Épictète nous donne ici un exemple de prudence. Très défiant, on l'a vu, des spéculations de cette nature, il ne paraît pas avoir initié ses élèves à des discussions qui, sans doute, l'intéressaient peu lui-même. Ce sont des sentiments religieux, en relation étroite avec la conduite morale, qu'il exprimait devant eux, plutôt que des idées théologiques et des conceptions métaphysiques. »

Cette défiance d'Épictète est indéniable; mais est-ce prudence qu'il faut l'appeler, n'est-ce pas plutôt faiblesse? On en jugera mieux quand nous l'aurons brièvement décrite. Relisons d'abord quelques-uns des textes où se manifeste la piété d'Épictète, ardente, touchante, confiante. Nous avons vu comment Cléanthe invoquait Dieu comme le père des hommes. Cette pensée est chère à Épictète :

> « Si on s'inspirait, autant qu'on le doit, de cette pensée que nous sommes tous enfants de Dieu, que Dieu est le père des hommes et des dieux, jamais, je pense, on n'aurait de soi des idées qui nous amoindrissent et nous rapetissent. Quoi, si César t'adoptait, personne ne pourrait supporter ton orgueil, et, quand tu sais que tu es fils de Dieu, tu ne t'enorgueillis pas? » (I, 3, I).

Ce père prend soin de ses enfants; il veille sur le monde qu'il a produit et, tout particulièrement, sur les hommes. Cette considération était chère aux stoïciens; Épictète ne se lasse pas de la développer : parfois tel ou tel de ses développements peut paraître un peu puéril : ainsi quand il admire la sagesse de Dieu qui a donné à l'homme la barbe, permettant à tous de reconnaître à première vue les deux sexes, sans qu'on ait besoin de demander aux gens : Es-tu homme ou femme? Mais, le plus souvent, sa pensée est élevée et porte l'homme à reconnaître sa grandeur :

« Les autres êtres ne sont-ils pas aussi des œuvres de Dieu? Oui, mais ils ne sont pas nés pour commander, et ils ne sont pas des parties de Dieu. Toi, tu es né pour commander; tu es un fragment détaché de la divinité, tu as en toi une partie de son être. Pourquoi donc méconnais-tu ta noble origine? Ne sais-tu pas d'où tu es venu? Ne consentiras-tu pas à te rappeler, quand tu es à table, qui tu es, toi qui es à table, et qui tu nourris en toi?... C'est un dieu que tu exerces, un dieu que tu portes partout, et tu n'en sais rien, malheureux! Et crois-tu que je parle ici d'un dieu d'or ou d'argent, en dehors de toi? Le Dieu dont je parle, tu le portes en toi-même, et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles par tes pensées impures et tes actions infâmes! » (II, 8, 10.)

Il complète encore cette pensée en rappelant à ses disciples le génie auquel Dieu les a confiés. Nous avons déjà rencontré cette croyance, commune alors aux païens : chaque homme a son génie, chaque femme a sa Junon. Épictète en tire le thème d'une exhortation très pressante :

(Tu n'as pas des facultés égales à celles de Zeus). « C'est pour cela qu'il a placé près de chacun de nous un gardien, le génie particulier de chacun, auquel il a commis le soin de nous garder, et qui n'est sujet ni au sommeil ni à l'erreur. A quel protecteur plus puissant et plus vigilant aurait-il pu confier chacun de nous? Lors donc que vous avez fermé votre porte et qu'il n'y a point de lumière dans votre chambre, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seul, car vous ne l'êtes pas. Dieu est dans votre chambre, et votre génie aussi; et qu'ont-ils besoin de lumière pour voir ce que vous faites? Vous devriez prêter serment à ce Dieu, comme les soldats prêtent serment à César. Que jurerez-vous donc? de ne jamais désobéir à Dieu, de ne jamais lui adresser de reproches, de ne jamais vous plaindre de ce qu'il vous donnera en partage, de n'être jamais mécontents de faire ou de souffrir ce qui est inévitable. Ce serment ressemble-t-il à l'autre? On jure dans l'autre de ne préférer personne à César; on jure dans celui-ci de se préférer soi-même à tout le monde » (I, 14, 12).

Ces derniers mots, sous leur forme paradoxale, révèlent ce qui est le plus profond dans la religion stoïcienne et ce qui fait sa faiblesse : c'est son incurable égoïsme; dans le culte que nous rendons à Dieu, rien ne nous invite à nous oublier, à nous dépasser, à sortir de nous-mêmes : ce Dieu est en nous, non seulement comme l'hôte qui y réside, mais comme le tout dont nous émanons; nous ne sommes pas des créatures de Dieu, nous sommes des portions de Dieu; notre devoir sera non de tendre vers le Dieu dont la perfection nous dépasse infiniment, mais dont l'amour nous appelle; ce sera de respecter en nous cette portion de Dieu que nous sommes. En un mot, comme le dit vigoureusement Épictète, les Césariens jurent de ne préférer personne à César, les stoïciens jurent de se préférer eux-mêmes à tous.

Une autre conséquence religieuse de ce système, c'est l'interdiction de la prière; nous l'avons déjà remarqué, il y faut revenir (I, 6, 40) : « Dieu ne vous a pas seulement donné ces forces pour supporter, grâce à elles, tous les événements sans vous laisser abattre ou briser par eux; mais encore, ce qui était d'un bon roi et d'un père véritable, il vous les a données libres, indépendantes, affranchies de toute contrainte extérieure; il les a mises à votre disposition complète, sans se réserver à lui-même la puissance de les entraver ou de leur faire obstacle... » et la conséquence qu'il tire de là, c'est celle qu'il avait déjà tirée, et presque dans les mêmes termes : « Mouche-toi toi-même. » (*Ibid.*, 30.)

Tout cela nous entraîne bien loin de la piété chrétienne, et ce sont des caractères essentiels du stoïcisme que rien ne peut nous faire oublier. Mais, d'autre part, la religion d'Épictète se répand parfois en effusions touchantes qu'un chrétien ne désavouerait pas :

« Si nous comprenions, quelle autre chose devrions-nous faire... que de célébrer Dieu, de chanter ses louanges, et de lui adresser des actions de grâces? Ne devrions-nous pas, en bêchant la terre, en labourant, en mangeant, chanter cet hymne à Dieu : Dieu est grand, parce qu'il nous a donné ces instruments avec lesquels nous pouvons travailler la terre; Dieu est grand, parce qu'il nous a donné des mains, un gosier, un estomac, parce qu'il nous a permis de croître sans nous en apercevoir et de réparer nos forces en dormant. Voilà ce que nous devrions chanter à propos de chaque chose; mais ce pour quoi nous devrions chanter l'hymne le plus beau, le plus à la gloire de Dieu, c'est la faculté qu'il nous a donnée de nous rendre compte de ces dons, et de nous en servir comme il faut. Eh bien! puisque vous êtes aveugles, vous, le grand nombre, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un qui remplît ce rôle, et qui chantât, au nom de tous, cet hymne à la divinité? Que puis-je faire, moi, vieux et boiteux, si ce n'est de chanter Dieu? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable; il me faut chanter Dieu. Voilà mon métier, et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faillirai pas autant qu'il sera en moi, et je vous engage tous à chanter avec moi » (I, 16, 15).

On ne peut relire une telle page sans émotion. Le vieillard qui parle ainsi voit s'achever une existence assujettie, humble et pauvre; beaucoup de ceux qui l'entourent, et qui ont moins souffert que lui, récriminent contre la Providence ou contre la Fatalité; lui ne songe qu'à louer Dieu et s'efforce d'entraîner ses disciples et, autant qu'il est en lui, tous les autres hommes, dans ce concert. Tout cela est digne de respect et d'admiration; mais l'on ne peut se défendre, en même temps, d'une grande tristesse quand on réfléchit au Dieu que chantait ainsi le pauvre vieillard : ce n'était pas le Père céleste, Créateur et Fin dernière, qui a comblé de biens ses enfants et qui les appelle à lui; c'était ce feu, cet air enflammé que les stoïciens prenaient pour leur Dieu et dont ils faisaient la loi immanente du monde, ce principe tout-puissant et fatal, dont leur âme n'était qu'une émanation éphémère et où bientôt, par la mort, elle devait se résorber.

Plus touchante encore peut-être est la prière composée par Épictète en pensant à la mort :

« Puisque de toute façon, dit-il, la mort doit nous trouver occupés à quelque chose, je souhaite, pour ma part, qu'elle me trouve occupé à accomplir une noble tâche, un acte de bienfaisance utile à tous; je veux au moins, car ceci est toujours possible, qu'elle me trouve occupé à me perfectionner moi-même. Dès lors, il me suffira de pouvoir élever mes mains vers Dieu et de lui dire : Voilà l'emploi que j'ai fait de ma vie et des facultés que vous m'aviez données : je crois vous avoir toujours fait honneur. Ai-je jamais manqué à un seul de mes devoirs? Vous ai-je jamais adressé un seul reproche? J'ai été malade, pauvre, ignoré : d'autres aussi l'ont été; mais moi, j'ai été content de l'être. M'en avez-vous jamais vu plus triste? Ne me suis-je pas toujours présenté à vous le front radieux, n'attendant qu'un ordre, qu'un signe de vous? Vous me rappelez : je m'en vais, en vous rendant grâces sans réserve de m'avoir admis avec vous à ce grand spectacle du monde, pour y contempler votre œuvre et comprendre votre gouvernement. Merci pour m'avoir fait naître; merci pour tous vos autres présents. Le temps que j'ai eu pour en jouir me suffit. Reprenez-les et faites-en ce qu'il vous plaira. Ils étaient à vous, car c'est de vous que je les tenais » (IV, 10, 14-18. Cf. III, 5, 8-12).

Colardeau, dont j'ai reproduit la traduction, poursuit : « Quand on peut partir ainsi, que peut-on désirer de plus? Peut-on vivre mieux et plus dignement, peut-on mourir plus heureusement qu'avec de pareils sentiments? » (p. 270). Sans doute, cette prière est empreinte d'une indéniable noblesse; cependant un chrétien ne l'admirera pas sans réserve et ne la fera pas sienne : à son lit de mort, il remerciera Dieu non seulement de l'avoir mis au monde et de lui avoir donné les facultés dont il a joui, mais encore de l'avoir protégé, guidé, fortifié; le stoïcien, qui ne croit pas à la grâce et qui condamne la prière, n'a pas souci de remercier Dieu de tant de secours qu'il a reçus inconsciemment, et sa prière est trop semblable à celle du pharisien de l'Évangile, qui déploie devant Dieu toutes ses vertus et tous ses mérites, moins pour lui en faire hommage que pour s'en parer lui-même. Et, tout autant que le repentir de ses fautes et que la reconnaissance des grâces reçues, l'espérance manque à cette prière. Sans doute, le chrétien aussi remettra aux mains de Dieu les éléments dont son corps était composé, « ce peu de matière que la nature lui a prêté et dont elle a besoin pour d'autres usages », mais il sait que son âme ne s'évanouira pas ainsi, et il la dépose en toute assurance aux mains paternelles de Dieu : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains. » Le stoïcien d'Épictète n'a point cette espérance, et il ne peut que répéter : « Je ne suis pas l'éternité, je ne suis qu'un homme, une partie de l'univers, une heure du jour; je dois arriver comme elle, et comme elle passer » (II, 5, 13).

Aussi c'est avec une grande tristesse que nous quittons cette salle de cours où, mêlés aux jeunes gens de Nicopolis, nous avons écouté Épictète. Sa parole est ardente et sincère, et semble nous soulever vers un idéal très haut; mais cet idéal n'est-il pas chimérique, et la parole d'un maître suffit-elle à nous y porter? Cette ivresse, qui exalte les têtes et les cœurs dans la chaude atmosphère d'une salle de conférence, ne va-t-elle pas se dissiper dès le premier contact avec la vie? La question se pose nécessairement, et Épictète lui-même nous suggère la réponse :

> « Montrez-moi un stoïcien, si vous en avez un. Où et comment le feriez-vous? Vous me montrerez, il est vrai, des milliers d'individus parlant le langage du stoïcisme. Mais ces gens parlent-ils moins bien le langage d'Épicure?... Où donc est le stoïcien?... Montrez-moi un homme qui soit à la fois malade et heureux, en péril et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, flétri et heureux. Montrez-le-moi. De par tous les dieux, je voudrais voir un stoïcien. Si vous ne pouvez m'en montrer un tout fait, montrez-m'en un qui soit en train de se faire... Soyez bons pour moi. Ne refusez pas à ma vieillesse la vue d'un spectacle que je n'ai pas encore eu sous les yeux... Que quelqu'un d'entre vous me montre un homme qui veuille être en communauté de pensée avec Dieu, n'accuser ni Dieu ni homme, n'être frustré de rien, ne se heurter à rien, n'avoir ni colère, ni haine, ni jalousie; un homme qui veuille devenir un dieu au lieu d'un homme, et qui songe, dans ce misérable corps périssable, à vivre en société avec Zeus. Montrez-m'en un. Vous ne le pouvez pas » (II, 19, 22-27).

Tout cela n'est pas un lieu commun d'école; c'est la constatation douloureuse d'un fait qui s'impose à tous : la philosophie est un passe-temps de lettrés, beaucoup plus qu'une école d'ascètes, ainsi que la rêvait Épictète : *Quae philosophia fuit, facta philologia est*, écrivait Sénèque (*ep.* 108, 23). Ce sera la fierté des chrétiens de pouvoir dire : « Chez nous, ce ne sont pas les discours qui sont beaux, c'est la vie : *non* *eloquimur magna, sed vivimus*[1]. » A cet appel pathétique du vieux stoïcien : « Montrez-moi un homme malade et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux... », les chrétiens seuls eussent pu répondre, répétant les uns après les autres la parole de saint Paul : « Je surabonde de joie au milieu de mes tribulations. » Mais c'est aussi qu'ils pouvaient dire : « Je puis tout en celui qui me fortifie », et encore : « Nos souffrances du moment présent produisent pour nous un poids éternel de gloire. » Le stoïcien formé par Épictète n'avait ni ce secours divin, ni cette espérance céleste.

II. — MARC-AURÈLE.

La philosophie avait été, avec Épictète, persécutée et bannie de Rome ; avec Marc-Aurèle, elle monta sur le trône ; ce fut le règne des philosophes. Renan a admiré, non sans en sourire, « ce curieux phénomène qui ne s'est vu qu'une fois dans l'histoire » ; « les philosophes, comme l'avait rêvé Sénèque, étaient devenus un pouvoir de l'État, une institution constitutionnelle en quelque sorte, un conseil privé dont l'influence sur les affaires publiques était capitale[2] ».

Les fruits que produisit cette institution, l'histoire les connaît, et Marc-Aurèle lui-même en goûta l'amère saveur. Mais ce n'est pas le politique qui nous intéresse ; c'est le philosophe, ou plutôt c'est l'homme religieux tel qu'il nous apparaît dans ses *Pensées*[3].

L'hellénisme ne nous a pas laissé de livre plus sincère ; « pénètre dans l'âme de chacun, et laisse chacun pénétrer dans ton âme[4] » : Marc-Aurèle s'y est efforcé, en effet, non par vain étalage, mais par ce souci de pénétration intime qui le presse en toute occasion : ne pas s'arrêter à la surface des hommes et des choses, voir les âmes à nu (IX, 34), regarder les choses jusqu'au fond, les dépouillant de tout pour les voir vraiment telles qu'elles sont (VI, 13). Le stoïcisme avait toujours recommandé cette clairvoyance, et nous avons vu Épictète s'acharner impitoyablement à arracher aux objets le masque que notre imagination leur prête et qui en fait des épouvantails. Marc-Aurèle lui aussi s'est entraîné à cet exercice[1]; mais ce qui le presse, ce n'est pas seulement le désir d'exorciser des fantômes, c'est le souci d'une vie profonde : « Fouille en dedans; c'est en dedans qu'est la source du bien, et elle peut jaillir toujours, si tu fouilles toujours » (VII, 59). Et s'il s'exhorte si souvent à pénétrer les âmes jusqu'au fond[2], ce n'est pas par curiosité psychologique[3], c'est par amour du vrai.

---

[1] MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 38 ; cette opposition entre la stérilité des dissertations philosophiques et la fécondité de la vie chrétienne est un des thèmes favoris de l'ancienne apologétique. Cf. ATHÉNAGORE, *Legat.*, 11, 33. TATIEN, 26 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 50 ; CYPRIEN, *de bono patientiae*, 2-3.

[2] *Marc-Aurèle*, p. 40.

[3] Nous citerons l'édition TRANNOY (Paris, 1925) ; nous avons souvent suivi sa traduction.

[4] *Pensées*, VIII, 61 ; cf. IX, 22 ; 27 ; 34 ; VI, 53.

Aussi nul document n'est pour nous plus précieux que ces notes écrites par l'empereur au cours de ses campagnes, à Carnonte ou sur les bords du Gran. Dans les *Entretiens* d'Épictète, nous écoutions l'écho des leçons de Nicopolis; Marc-Aurèle est « à la fois plus raffiné et plus simple qu'Épictète parce qu'il dialogue avec lui-même sans avoir à se soucier d'aucun public. Il ne prêche pas, il s'examine; il s'ensuit qu'il ne saurait avoir la vigueur entraînante, la dialectique pressante d'un apôtre; mais son livre recèle, entre ses minces feuillets,... le charme sans égal de la spontanéité[4] ».

Imbu des doctrines du Portique, il se répète parfois que tout ce qui ne dépend pas de notre choix nous doit être indifférent; mais cette sèche dialectique n'est chez lui qu'un souvenir d'école. Au contraire la grande conception stoïcienne de l'unité du monde lui est chère; il aime à reprendre cette comparaison du corps et des membres où

---

[1] Par exemple, VI, 31 ; VII, 29.

[2] VI, 53 ; IX, 27 ; 34.

[3] Aussi dit-il ailleurs : « Ne te retourne pas pour regarder dans l'âme des autres, mais fixe ton regard droit sur ce point : Où la nature te mène-t-elle ? » (VII, 55).

[4] Puech, Préface aux *Pensées*, p. XXIV.

Épictète déjà s'était complu; il en tire cette belle leçon :

« As-tu vu parfois une main coupée ou un pied? une tête détachée et tombée à quelque distance du reste du corps? C'est à cet état que se réduit, autant qu'il est en lui, celui qui n'accepte pas ce qui arrive, qui se sépare, qui agit sans souci de l'intérêt commun. Tu t'es rejeté hors de l'union naturelle; tu en faisais partie de naissance; et maintenant tu t'en es retranché. Mais, — voici qui est admirable, — il t'est possible de te réunir au tout à nouveau. Dieu n'a accordé cela à aucun autre être, de pouvoir rentrer dans le tout après s'en être séparé et retranché[1]... »

De là cette conséquence que le bien du corps est le bien de chaque membre, et c'est cette utilité commune que chacun doit poursuivre : « Ce qui n'est pas utile à la ruche n'est pas non plus utile à l'abeille » (vi, 54). Et développant ailleurs la même pensée :

« Tous nous collaborons à la même œuvre, les uns sciemment, les autres à leur insu. Mais chacun y collabore à sa manière; ceux-là y servent par surcroît, qui murmurent, qui tentent de contrecarrer et de détruire l'ouvrage. Le monde a besoin aussi de ces gens-là. Considère donc dans quelle classe tu dois te ranger; celui-là saura bien t'employer qui dirige l'univers; il t'enrôlera dans une de ses équipes d'ouvriers et de travailleurs. Mais toi, ne fais pas dans la pièce le vers sot et risible dont parle Chrysippe (vi, 42). »

Et, sans cesse ses yeux sont fixés sur cette unité profonde du monde : « Toutes les choses sont entremêlées, un lien sacré les enserre... Un seul monde est formé par tous les êtres, un seul dieu les pénètre tous, une seule essence, une seule loi, logos commun de tous les animaux raisonnables[2] ». Et ailleurs : « Tout est petit, tout change, tout disparaît. Tout vient de là-haut, sortant directement ou par voie de conséquence de cet ἡγεμονικόν commun; la gueule du lion, le venin, les maux de toute sorte, comme les épines, ou la boue, sont des rejetons qui pullulent de ces choses nobles et belles. Ne les tiens donc pas pour étrangères à ce principe que tu vénères, mais reconnais la source de tout[1]... Tout se tient, tout conspire au même but, tout a une même essence[2]. » Dans cette action universelle d'une force unique, il n'y a pas de place pour le mal : « L'essence de l'univers est docile et flexible, et le logos qui le gouverne ne renferme en lui aucune cause de mal... ; et c'est par lui que tout est produit et tout achevé[3]. » « Tout ce qui arrive, arrive justement[4]. »

---

[1] viii, 34. Il note ailleurs très justement : « Si un membre se sépare plusieurs fois, il lui est bien difficile de s'unir de nouveau et de reprendre sa place dans l'ensemble » (xi, 8, 5). On peut comparer vii, 13, où, jouant sur les mots, Marc-Aurèle s'exhorte à n'être pas seulement une partie (μέρος) du tout, mais un membre (μέλος) du corps.

[2] *Commentar.*, vii, 9.

Et Marc-Aurèle se prend à admirer le développement de cette énergie toute-puissante[5], consciente[6] et bienfaisante : « Quiconque, dit-il, vénère l'âme raisonnable universelle, ne peut admirer rien d'autre[7]. » Et ailleurs : « Tout ce qui te plaît, ô monde, me convient ; rien de ce qui pour toi vient à son heure n'est pour moi prématuré ni tardif ; je cueille comme un fruit tout ce que portent tes saisons, ô nature ; de toi tout vient, en toi tout est, vers toi tout marche. Cet autre dit : ô chère cité de Cécrops ! et toi, tu ne diras pas : ô chère cité de Zeus[8] ? »

Entre les hommes et les dieux l'union est encore plus étroite ; l'identité des intérêts, plus parfaite. « Entre les animaux, une seule âme est divisée ; entre les raisonnables, une seule âme pensante est répartie[9]. » « Il n'y a qu'une lumière du soleil, il n'y a qu'une essence commune à tous les êtres, il n'y a qu'une âme, il n'y a qu'une intelligence qui pénètre tout, mais surtout les esprits[10]. »

Cette raison, ce logos est commun aux hommes et aux dieux[11], et, par lui, l'homme est l'égal des dieux, et participe à leurs droits[12]. La nature humaine est une partie de la nature irrésistible, raisonnable et juste[13]. Et, s'exaltant à cette idée : « Pense, dit-il, de quel monde tu es une partie, pense de quel dieu tu émanes[14]. »

---

[1] *Ibid.*, VI, 36. — [2] *Ibid.*, VI, 38. — [3] *Ibid.*, VI, 1. — [4] *Ibid.*, IV, 10.

[5] VII, 19 : « La substance universelle, comme un torrent, entraîne tous les corps... », même image : IX, 29, 1.

[6] *Ibid.*, VI, 5. — [7] *Ibid.*, VI, 14.

[8] *Ibid.*, IV, 23. — [9] *Ibid.*, IX, 8. — [10] *Ibid.*, XII, 30.

[11] *Ibid.*, VII, 53. — [12] *Ibid.*, VIII, 2. — [13] *Ibid.*, VIII, 7.

[14] *Ibid.*, II, 4.

Quelques lignes plus haut, il notait plus humblement : « Ce que je suis : un peu de chair, un peu d'esprit, un ἡγεμονικόν... La chair, méprise-la, comme déjà mourant ; l'esprit, regarde ce qu'il est : du vent, jamais le même, à chaque heure rejeté, puis résorbé ; la troisième chose est l'ἡγεμονικόν : veilles-y. »

Cette dernière pensée reflète mieux que les précédentes l'impression habituelle de Marc-Aurèle. Il est, dans son monisme, moins hautain et plus résigné que les anciens stoïciens ; il n'est pas exalté comme eux par la conscience de son identité avec Zeus, avec le destin, avec le logos universel ; il est bien plutôt écrasé sous cette force irrésistible qui l'entraîne il ne sait où. Dans le stoïcisme primitif, chaque âme raisonnable était conçue comme un centre du monde, et ainsi l'universalisme rigide du système donnait encore satisfaction aux tendances individuelles ; dans la philosophie de Marc-Aurèle, l'individu est absorbé par le monde. De temps en temps, et, pour ainsi dire, par habitude d'école, il se répète encore qu'il est l'égal des dieux, mais, au fond de son âme humble et sincère, il sent comme cette exaltation est mensongère, et combien peu de chose est ce πνευμάτιον, dont l'origine lui est inconnue, dont l'avenir l'inquiète et lui échappe.

Le plus souvent, d'ailleurs, par un dédoublement étrange, il regarde comme un dieu ou comme un démon familier le logos qui est en lui[1] : Zeus a donné à chacun un maître et un guide qui émane de lui ; ce démon, c'est l'esprit et le logos de chacun[2]. Dès lors, obéissant à un instinct religieux que le stoïcisme ignorait, il se préoccupe d'obéir à son démon (III, 5), de le servir dans la pureté de son âme (II, 13), de le vénérer (III, 16) ; et inversement il prend à tâche de le garder de toute offense (II, 17) et de toute souillure (III, 12), considérant ainsi son logos tantôt comme un génie tutélaire à qui il doit obéir, tantôt comme un dépôt précieux qu'il doit préserver.

Au reste, il le sait bien, il n'est pas tout entier logos[3] ; il sent trop vivement la lutte que mènent en lui contre la raison l'imagination et les passions, pour ne pas faire fléchir encore sur ce point les principes de son école.

---

[1] Cf. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa*, p. 83-86.
[2] *Commentar.*, V, 27. — [3] *Commentar.*, VIII, 40.

Les hommes qui l'entourent sont encore moins raisonnables; il a beau se rappeler à l'indulgence, se redire que toute faute vient de l'ignorance (vii, 22), il voit bien que le mal est partout. Le vulgaire pèche naturellement, comme le figuier porte des figues (xii, 16); or ce vulgaire que l'école méprise, c'est tout le monde, ou à peu près. Et de toutes ces vilenies, qui le blessent et le froissent, il ne peut se consoler que par une résignation fataliste : « A chaque événement, dis-toi : cela vient de Dieu, de l'enchaînement des causes, de la fortune, d'un frère qui ignore la loi de la nature; mais toi, tu la connais[1]. » « Il t'arrive quelque malheur; pense qu'il t'était réservé dès l'origine[2]. » Parfois même, on sent que ces misérables consolations lui manquent, et que son fatalisme fléchit : « Tout est assujetti à une nécessité fatale, ou soumis à une providence qu'on peut apaiser, ou abandonné au désordre[3]. »

Plus que tout le reste, l'au-delà le déconcerte, et ses convictions mêmes lui sont un scandale; il a eu beau se répéter bien des fois que son esprit, à la mort, retournerait se perdre dans le logos universel d'où il est sorti; il ne peut se résigner à cette absorption de son être, et l'instinct individuel le plus tenace, l'instinct de la vie et de la permanence, se révolte contre les menaces de cet univers impitoyable qui va l'engloutir. « Comment, les dieux étant bons, les hommes pieux ne revivent-ils pas, mais sont-ils éteints à jamais[4]? » Et à cette question angoissante il ne peut trouver qu'une réponse : « S'il avait fallu que ce fût autrement, ce serait autrement. »

Parfois, comme son maître Épictète, il se laisse séduire par la perspective du suicide[5] : et pourtant cette désertion n'est-elle pas la séparation suprême par laquelle le membre tente de s'arracher au corps dont il fait partie?

---

[1] *Ibid.*, iii, 11.

[2] *Ibid.*, iv, 26, cf. v, 8, 10, 18; ix, 1; x, 5; xii, 26.

[3] *Ibid.*, xii, 14. — [4] *Ibid.*, xii, 5.

[5] x, 8, 5 : « Si tu sens que tu chancelles et que tu n'es plus ton maître, cherche avec confiance quelque coin où tu le sois encore, ou même sors définitivement de la vie, sans colère, mais simplement,

Et tout autant que sa philosophie, sa religion est chancelante; elle est sincère pourtant, et plus humble que celle d'Épictète. Comme son père adoptif Antonin[1], Marc-Aurèle est pieux : contre les incroyants il défend l'existence des dieux[2], il se complaît dans la considération de leur bonté que la malice des hommes ne lasse pas[3]. Il veut que l'homme soit ici-bas « prêtre et serviteur des dieux » (III, 4, 4), les bénissant (V, 33, 6), les invoquant en toute rencontre (VI, 23, 2), les révérant (VI, 30, 4), les priant. Sur cette question de la prière, il n'hésite pas à faire fléchir les maximes de l'école : on ne demande pas aux dieux ce qui dépend de nous, disaient les stoïciens[4]; mais lui : « Qui t'a dit que les dieux ne nous aident pas aussi pour ce qui dépend de nous? Commence donc par les en prier, et tu verras[5]. »

Les dieux objets de ce culte sont très rarement nommés[6]; la piété de Marc-Aurèle, on le sent, ne se porte pas plus que celle

---

librement, modestement : tu auras au moins une fois dans la vie fait quelque chose, c'est d'en sortir ainsi. » Cf. VIII, 47, 5; IX, 2, 1; X, 32, 2.

[1] I, 16, 15; VI, 30, 14.

[2] XII, 28 : « A ceux qui demandent : Où as-tu vu les dieux, et d'où connais-tu leur existence, que tu les honores? D'abord ils sont visibles même à nos yeux; ensuite je n'ai pas vu davantage mon âme et pourtant je la respecte. De même pour les dieux. Par les marques de leur puissance qu'ils me font éprouver en toute occasion, je reconnais qu'ils existent, et je les vénère. »

[3] VII, 70, 1; IX, 11, 2; 27, 3.

[4] C'est la pensée d'Épictète (*supra*, p. 40 et 48); c'est celle des autres stoïciens.

[5] IX, 40, 4. Il faut noter aussi dans ce chapitre la direction donnée à la prière : ce qu'on doit demander aux dieux, ce n'est pas une bonne fortune, c'est la vertu. Mais il faut reconnaître aussi que ce chapitre, comme tant d'autres, commence par un dilemme qui laisse la voie ouverte au mécréant : « ou les dieux ne peuvent rien, ou ils peuvent quelque chose. Si donc ils ne peuvent rien, pourquoi pries-tu?... »

[6] Cf. PUECH, p. XVI-XVII : « Il est digne de remarque que les noms des divinités particulières y sont très rarement prononcés. Même celui de Zeus, que les stoïciens employaient couramment sans lui donner une autre valeur que celle de désigner la loi universelle, n'y est relativement pas fréquent. »

de ses contemporains sur les dieux du panthéon classique ; les dieux qu'il nomme sont ceux qui sont en faveur au IIe siècle : la Fortune (i, 17, 23) ; le Soleil (viii, 19, 1) ; les astres (vi, 43 ; xi, 27), et surtout Asclépios : il croit aux ordonnances du dieu aussi fermement qu'y croyait son contemporain Ælius Aristide[1] ; parmi les bienfaits dont il remercie particulièrement les dieux il note : « avoir reçu en songe révélation de divers remèdes, spécialement pour mes crachements de sang et mes vertiges ; à Gaète cet avertissement me fut donné comme un oracle » (i, 17, 20-21). Il faut reconnaître que sa religion ne s'est pas préservée pure de toute superstition, comme il le pense[2] et comme ses admirateurs l'ont prétendu[3].

D'autre part, cette piété tendre et sincère repose sur une base chancelante ; souvent le philosophe sent le besoin de prévoir plusieurs hypothèses entre lesquelles il n'ose décider : les dieux existent, ou n'existent pas ; ils sont puissants, ou impuissants ; le monde est régi par leur providence, ou abandonné au hasard ; cette incertitude, qui apparaît dès le début des Pensées (i, 11, 2) est plus marquée encore dans les derniers livres :

> xii, 14 : « Ou nécessité du destin et ordre inflexible, ou providence qu'on peut fléchir, ou chaos abandonné au hasard sans direction. Si donc c'est une nécessité inflexible, pourquoi luttes-tu contre elle ? Si c'est une providence qui se laisse fléchir, rends-toi digne du secours divin. Si c'est un chaos sans direction, estime-toi heureux,

---

[1] « De même qu'on dit : Asclépios a ordonné à un tel l'équitation ou un bain froid ou la marche nu-pieds, de même on dit : La nature universelle a ordonné à un tel une maladie, une infirmité, une perte, ou quelque autre chose de semblable… Acceptons donc ces événements comme les ordonnances d'Asclépios » (v, 8, 1-7 ; cf. vi, 43).

[2] Parmi les biens dont il rend grâces : « de Diognète : … de ne pas croire à ce que racontent les faiseurs de prodiges et les charlatans sur les incantations, les moyens de chasser les démons et autres choses semblables » ; cf. ce qu'il dit d'Antonin : « pieux sans superstition » (vi, 30, 14).

[3] Renan, *Marc-Aurèle*, p. 272 : « Le surnaturel n'est dans les Pensées qu'une petite tache insignifiante, qui n'atteint pas la merveilleuse beauté du fond. » Cf. i, 17, 11, sur les « avertissements ou plutôt les leçons des dieux » et Puech, p. xvii.

au milieu d'un tel tourbillon, de posséder en toi-même une intelligence qui te guide ».

IX, 28, 3. « S'il y a un dieu, tout est bien; si tout va au hasard, ne marche pas toi-même au hasard. »

IX, 39. « Ou bien tout provient d'une même source intelligente, dans le monde qui n'est qu'un seul corps, et alors il ne faut pas que la partie se plaigne de qui se fait dans l'intérêt du tout; ou bien ce sont des atomes, c'est-à-dire qu'il n'y a rien que désordre et dispersion. Pourquoi donc te troubler[1]?... »

Nous reconnaissons là l'incertitude sur laquelle chancelait aussi la philosophie d'Épictète. Renan est charmé de ces fluctuations perpétuelles : « Le livre de Marc-Aurèle n'ayant aucune base dogmatique, conservera éternellement sa fraîcheur. Tous, depuis l'athée ou celui qui se croit tel, jusqu'à l'homme le plus engagé dans les croyances particulières de chaque culte, peuvent y trouver des fruits d'édification. C'est le livre le plus purement humain qu'il y ait. Il ne tranche aucune question controversée. En théologie, Marc-Aurèle flotte entre le déisme pur, le polythéisme interprété dans un sens physique, à la façon des stoïciens, et une sorte de panthéisme cosmique. Il ne tient pas plus à l'une des hypothèses qu'à l'autre, et il se sert indifféremment des trois vocabulaires, déiste, polythéiste, panthéiste[2]. »

Tout cela est vrai, et trop vrai; mais ce flottement perpétuel ne donne pas à la pensée de Marc-Aurèle cette « fraîcheur » que lui prête Renan; il la dissout, et de là vient cet « ennui sans bornes » que l'historien reconnaît ailleurs plus justement chez l'empereur qu'il admire[3]. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que cet homme dont l'âme fut sincère et haute, méconnut le grand mouvement religieux qui renouvelait tout autour de lui ; il repoussa les apologies qu'on lui présenta, méprisa la mort des martyrs[1], et cette main « qui n'avait jamais répandu le sang » signa l'arrêt de mort des chrétiens de Lyon. Et ce fut son maître Rusticus, celui-là même qui lui avait appris le pardon et la clémence (I, 7, 6), qui, comme préfet de Rome, fit exécuter l'apologiste qui avait essayé de convaincre l'empereur.

---

[1] Cf. IX, 40, 1; X, 6, 1; XII, 24, 1.

[2] P. 262, cf. p. 272.

[3] « Sa sagesse était absolue, c'est-à-dire que son ennui était sans bornes » (p. 465); « à force d'analyser la vie, il la dissout, il la rend peu différente de la mort. Il arrive à la parfaite bonté, à l'absolue indulgence, à l'indifférence tempérée par la pitié et le dédain... La bonté sceptique est la plus assurée, et le pieux empereur était plus que sceptique; le mouvement de la vie dans cette âme était presque aussi doux que les petits bruits de l'atmosphère intime d'un cercueil » (p. 482-3) : ce dernier passage appartient, à vrai dire, à la littérature plutôt qu'à l'histoire; Marc-Aurèle n'est plus là, pour Renan, qu'un thème historique sur lequel il brode ses rêves.

Ces souvenirs nous assiègent malgré nous quand nous lisons les *Pensées*; et, quand nous fermons ce livre touchant et triste, nous aimons à reprendre en main les *Apologies* et le *Dialogue* de saint Justin. La lassitude de l'empereur fait étrangement ressortir l'allégresse et l'élan du martyr. Chez l'un et l'autre, même dédain de la forme littéraire, et vraiment la littérature ici importe peu ; ce qui frappe avant tout, c'est le spectacle de ces deux âmes, dont l'une se meurtrit et s'épuise dans la nuit, et dont l'autre avance dans la lumière.

§ 2. — La philosophie religieuse des Platoniciens.

La philosophie stoïcienne n'a jamais été une philosophie populaire ; Marc-Aurèle ne fut jamais soucieux de prosélytisme ; Épictète en eut quelque ambition, mais dont il fut vite guéri[2]. Souvent il avertit ses disciples de ne pas rêver d'apostolat populaire ; ainsi dans une conférence sur la force d'âme :

> « Faut-il dire tout cela au peuple ? Et pourquoi le lui dirais-tu ? Ne te suffit-il pas d'y croire personnellement ? Lorsque les enfants viennent nous dire en battant des mains : « Quelle joie ! ce sont

---

[1] XI, 3, 2.

[2] Il a raconté lui-même comment il avait essayé jadis de prêcher sa doctrine au peuple, arrêtant les passants dans les rues de Rome, un consulaire, un homme riche, pour les exhorter à penser à leur âme. Mais, après quelques interrogations, la conversation tournait court : « Eh ! mon cher, disait l'autre, est-ce que cela te regarde ? Es-tu mon juge ? » « Et, si vous continuez à le poursuivre, ajoute Épictète, craignez les coups de poing. Moi aussi, jadis, j'aimais ces interrogations ; mais c'était avant de rencontrer cet accueil » (*Entretiens*, II, 12, 17-25).

> aujourd'hui les Saturnales! », leur disons-nous qu'il ne faut pas s'en réjouir? Non, mais nous battons des mains avec eux. De même, quand tu ne pourras pas persuader quelqu'un, dis-toi que c'est un enfant, et bats des mains avec lui; ou, si tu ne veux pas le faire, ne lui dis plus rien » (I, 29, 30-32).

Et, à la fin de ce chapitre, il revient sur ce conseil :

> « Faut-il proclamer ces idées devant tout le monde? Non; mais il faut avoir de l'indulgence pour les ignorants et dire : Cet homme me conseille ce qu'il regarde personnellement comme un bien, et le laisser dire. Socrate laissa faire le gardien de la prison, qui pleurait quand il allait prendre le poison, et il dit : « Avec quel bon cœur cet homme nous pleure! » Lui dit-il : « Nous avons renvoyé les femmes pour le même fait »? Non, il le dit à ceux qui ont étudié, et qui peuvent entendre ce langage; mais il a de l'indulgence pour lui, comme pour un enfant » (*ib.*, 64).

Il y a bien du pharisaïsme dans cette condescendance indulgente : les maîtres du Portique diront, comme les docteurs de la loi : On ne peut pas demander la pratique de la vertu à ces gens qui n'ont pas étudié; ils n'ajoutent pas : Ce sont des maudits; mais, au fond, ils ont pour la foule le même mépris. Et c'est là un des lieux communs de l'éthique stoïcienne : de même que toutes les actions du sage sont parfaitement vertueuses, ainsi toutes les actions de l'ignorant sont totalement mauvaises; et ces philosophes ne font aucun effort pour faire sortir ces pauvres gens de la misère désespérée où ils les voient plongés.

Qui donc alors, se demande-t-on, donnait au peuple l'enseignement moral et religieux dont il a besoin? Ce n'étaient pas assurément les prêtres païens; ceux qui avaient la charge des sacerdoces officiels n'étaient que des magistrats, semblables aux autres, chargés d'accomplir au nom du peuple les rites du culte public; ils étaient prêtres de Zeus, ou de Junon, ou de Rome et d'Auguste, de même qu'ils étaient tribuns, questeurs ou consuls; ils n'avaient ni mission ni vocation pour donner un enseignement religieux quelconque; et, en effet, nul enseignement ne se donnait dans les temples; il n'y avait rien là qui ressemblât à un catéchisme ou à une prédication. Les âmes pourtant étaient avides d'entendre parler de Dieu ; les problèmes religieux qui se posent devant tout homme étaient alors discutés, parfois avec passion, souvent avec curiosité : Qu'est-ce que Dieu? qu'est-ce que les dieux? faut-il croire à la Providence? faut-il prier? faut-il élever aux dieux des statues? faut-il croire ce que les poètes racontent des dieux? ce que les philosophes en disent? Questions éternelles, mais qui prennent une particulière acuité dans ce monde hellénique où les traditions religieuses sont renversées, où l'ignorance est immense, où le besoin religieux est vivement senti.

Qui se chargera de résoudre ces questions dont les prêtres païens se désintéressent? Ce seront des conférenciers, non pas sans talent, mais sans autorité ni mission ; médiocrement soucieux de répondre à l'appel des âmes, et n'ayant pas la prétention d'apporter aux problèmes qu'ils traitent une solution décisive, ils se contentent de développer brillamment ces thèmes inépuisables. Ils exposent, ils discutent, ils charment; leur science théologique est très courte, mais leur érudition littéraire est immense, leur parole est souple et chatoyante. Les regarder comme des prédicateurs serait s'abuser beaucoup; ils n'ont jamais cherché à convertir personne, ils ne se soucient pas d'ailleurs d'atteindre la foule ; ils ne parlent que pour le public élégant qui peut apprécier la distinction de leur style, la variété de leur érudition, saisir au vol les citations et les allusions qu'ils prodiguent.

Ces rhéteurs sont des favoris de la foule, et ils le sentent volontiers ils se mettent en scène[1], racontent leurs maladies, les guérisons inespérées qu'ils doivent à la Fortune ou aux dieux ; plus volontiers encore ils décrivent leurs expériences religieuses, visions, extases, transes mystiques, tout cela, sans doute, de très mauvais aloi ; mais les auditeurs ne demandent qu'à se laisser séduire ou amuser ; ils suivent leur orateur dans ses excursions capricieuses à travers l'Olympe, ils admirent sa mise en scène, ses gestes dignes d'un acteur, sa voix mélodieuse et sonore; ils l'acclament, ils l'applaudissent, et le favori des dieux et de la foule savoure son triomphe.

---

[1] Nous en verrons maint exemple chez Aristide ; on en pourrait recueillir autant chez Apulée. Cf. MONCEAUX, *Apulée* (Paris, 1889), p. 48-70.

I. — ÆLIUS ARISTIDE.

Un des personnages les plus curieux de cette galerie est le rhétheur Ælius Aristide; il était né en 117 et mourut sous le règne de Commode[1]; il nous est bien connu, car nous possédons de lui 53 discours, et il s'y étale avec une vanité naïve. Une petite anecdote nous permet d'entrevoir le cadre de ses conférences. En 176, Marc-Aurèle vint à Smyrne; il se fit présenter Aristide, et l'invita à parler devant lui : « Quand est-ce que je t'entendrai? lui dit l'empereur. — Fournis-moi un sujet aujourd'hui, répond Aristide, et viens m'entendre demain. Je ne suis pas, en effet, de ces gens qui expectorent sur-le-champ; j'ai besoin de préparer à loisir. Toutefois, qu'il soit permis à mes auditeurs ordinaires d'assister à la séance. — Soit, dit Marc-Aurèle, c'est une mesure libérale. — Permets-leur, reprit Aristide, de crier et d'applaudir autant qu'ils le pourront. — Cela dépend de toi », répondit l'empereur en souriant[2]. Ce fut un grand succès, et Aristide, dans un discours à Asclépios composé peu après, en fait gloire à son dieu : grâce à lui, il eut l'honneur de déclamer devant l'empereur et les princesses et tout le chœur impérial, et il fut fêté par eux comme nul ne l'avait été avant lui.

On entrevoit dans cette anecdote l'homme tout entier : c'est un visionnaire, qui croit vivre dans l'intimité des dieux, d'Asclépios surtout; mais avant tout, c'est un rhéteur, qui se grise de sa parole et des applaudissements qu'elle soulève.

---

[1] Ses œuvres n'ont jamais été traduites; la seule édition complète est celle de Dindorf (Leipzig, 1829, 3 volumes); c'est sur ce texte que sont traduits les fragments ci-dessous, sauf ceux qui sont empruntés au livre de Boulanger. Les Discours 17-53 ont été plus récemment édités par Keil (Berlin, 1898). M. André BOULANGER a consacré à ce rhéteur une étude très étendue, *Ælius Aristide* (*Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome,* fasc. 126, 1923, 504 pages). Nous emprunterons à ce livre plus d'un trait, ainsi que nous le marquerons; mais nous insisterons un peu plus que ne fait l'auteur sur les « visions » d'Aristide.

[2] Ce trait, rapporté par PHILOSTRATE (*Vitae Sophist.,* II, 10), est raconté par BOULANGER, p. 151.

Ce qui fait sa fierté, c'est la conscience d'être le protégé du dieu, d'Asclépios, qui non seulement veille sur sa santé, mais encore lui inspire ses discours, « lui enseignant des principes théoriques, lui fournissant des sujets, lui dictant jusqu'à l'expression, comme on enseigne les lettres à un enfant ».

C'est en 146 que, malade de la maladie nerveuse et des rhumatismes dont il souffrira toute sa vie, il part à Pergame sur l'ordre du dieu. Il allait y trouver un Asclépiéion aussi fameux alors que celui d'Épidaure et, en s'y rendant, il nous y introduit nous-mêmes[1].

Désormais, sa vie n'est plus qu'un rêve. Il nous décrit lui-même ses songes, ses visions et tout ce que le dieu lui prescrit.

Il est intéressant surtout de remarquer l'aspect mystique que revêt, chez Aristide, cette superstition[2]. Une voix mystérieuse lui révèle la préparation qu'il doit apporter à ses relations avec le dieu :

---

[1] « On trouvait à Pergame, écrit M. Boulanger (p. 127), comme à Épidaure et à Cos, un bois, une source miraculeuse, un temple, des portiques pour le sommeil des malades, un théâtre et un gymnase pour leur divertissement; dans l'enceinte sacrée, un grand nombre de chapelles, dont un jour Aristide, sur l'ordre du dieu, fit le tour en courant... Notre sophiste, qui s'était installé dans la maison d'un néocore, trouva dans le sanctuaire bonne et nombreuse compagnie. Il nomme quelques-uns de ses compagnons de cure qui séjournaient à l'Asclépiéion comme dans une station thermale : des sénateurs comme Salvius Julianus, qui devait être consul en 175, Sedatus de Nicée, Maximus, Rufinus, des philosophes comme Rhosandros et Évarestos de Crète, des lettrés et des poètes comme Bibulus, Hermocrate, Pardalas. On peut s'imaginer aisément l'exaltation mystique de ces dévots d'Asclépios, vivant dans la perpétuelle attente de la révélation divine et du miracle, se communiquant leurs rêves, les discutant passionnément. Aristide, s'il avait jusqu'alors conservé quelque reste de bon sens, l'aurait rapidement perdu en pareille société. »

[2] Boulanger, p. 178, sqq. Tout cela nous parait une folie, et à juste titre, mais ce n'est que l'exaltation d'une superstition commune alors. Nous avons vu qu'Aristide n'était pas seul à Pergame : une société nombreuse et choisie se pressait là, avide de songes et de miracles. On en trouvait autant à Épidaure, et les plus grands de l'époque sont à l'unisson d'Aristide. « L'empereur Marc-Aurèle remercie Asclépios de lui avoir indiqué en songe des remèdes à des

> « Il fallait tout d'abord abstraire son esprit des réalités communes et vulgaires, puis, l'ayant fait, et ayant conçu des sentiments altiers, entrer en communion avec la divinité et se tenir au-dessus de l'humaine condition. Et rien de tout cela, disait la voix, n'est étonnant : en effet, celui qui regarde la foule de haut et entre en communication avec la divinité domine nécessairement tous les autres hommes. »

Programme séduisant auquel il s'abandonne volontiers : quand survient la présence du dieu, c'est un délire.

Laissons le rhéteur nous raconter ses visions :

> C'était au fort de l'été; une maladie pestilentielle frappait tout le monde; les uns après les autres, les serviteurs tombaient malades; Aristide enfin fut frappé; il s'attendait à mourir; il était couché et tourné vers la muraille. Asclépios sauveur lui apparaît; le retourne de l'autre côté; « et bientôt Athéna se montre; elle tient en main l'égide; sa beauté, sa grandeur, tout son aspect est celui qu'on voit à Athènes dans la statue de Phidias. De son égide se dégageait une odeur captivante, semblable à une odeur de cire, et la beauté et la grandeur en étaient aussi admirables. Elle m'apparaissait à moi seul, debout en face de moi, de façon que je pusse la contempler parfaitement. Et je la montrais à ceux qui étaient là — il y avait deux de mes amis et mon nourricier — je criais, je répétais le nom d'Athéna, je disais qu'elle était devant moi, qu'elle me parlait, qu'elle me présentait l'égide; mais eux ne comprenaient rien à tout cela, et craignaient que je ne fusse fou, jusqu'à ce qu'ils vissent la Puissance qui s'élevait et entendissent les paroles que j'entendais de la déesse. Et les voici, autant que je m'en souviens; elle me rappelait l'Odyssée, et me disait que tous ces récits n'étaient point des fables, et qu'il fallait l'affirmer à ceux qui étaient là; il faut avoir du courage; Ulysse existe, et Télémaque, il faut lui porter secours; j'ai entendu bien des paroles de ce genre. Et c'est ainsi que la déesse m'apparut, m'encouragea, me sauva, et cela au moment où ma mort semblait certaine. Et aussitôt l'inspiration me vint de me faire un clystère de miel attique, et je me purgeai la bile[1]. »

crachements de sang et à des vertiges. Enfin, le plus illustre représentant de la science de ce temps, Galien, qui a été lui-même sauvé par Asclépios et voué à la science médicale par ordre du dieu, attache la plus haute importance aux révélations thérapeutiques qu'apportent les rêves et avoue leur devoir une partie de sa science. » (BOULANGER, p. 206). Cf. *supra*, p. 59.

[1] *Discours sacré*, II, Dindorf, p. 475-476.

A ce trait nous reconnaissons notre rhéteur : sa santé est sa préoccupation constante ; les dieux ne lui apparaissent que comme des médecins consultants, pour lui dicter des ordonnances. Sa vanité ne lui est pas moins chère. Un autre jour, il se voit, en vision ou en songe, près de l'autel de Zeus Olympien ; le héraut fait la proclamation des vainqueurs : il l'entend dire : Aristide recevra une couronne d'or pour ses discours, car c'est un orateur invincible.

« Je m'avançai alors jusqu'au jardin d'Asclépios, qui est devant ma maison paternelle, et là je vis, à droite du temple, un monument consacré en mon honneur, en même temps qu'en l'honneur d'Alexandre ; une cloison le séparait en deux édicules, et je compris qu'Alexandre devait occuper l'une, et moi l'autre... j'en ressentis une grande joie, voyant bien que nous étions parvenus l'un et l'autre, lui au sommet de la gloire militaire, moi au sommet de la gloire oratoire... Voila ce que j'ai cru entendre et voir... ; mais ce qui suit, comment le dire? comment l'écrire? Si je ne le puis moi-même, conduis mon esprit, Seigneur Asclépios, et donne-moi de l'écrire sans peine. Tout d'abord je vis un siège, surmonté de trois couronnes, une ceinture de feu l'entourait tout entier, sauf les couronnes ; puis nous étions là, les serviteurs du dieu, comme quand on chante le péan ; j'étais presque au premier rang. Le dieu se montre, sous la forme qui lui est propre ; il fait signe à ceux qui sont là de sortir ; et tous les autres sortirent en effet, et je me retournais déjà pour sortir aussi, mais le dieu, de la main, me fait signe de rester : cet honneur, cette préférence qui m'était accordée sur les autres me combla de joie, et je poussai un cri : Il n'y a que toi, criai-je au dieu, et lui me dit : Il n'y a que toi [1]. Cette parole que tu m'as dite, ô Seigneur Asclépios, est pour moi plus précieuse que la vie ; près d'elle toute maladie n'est rien ; près d'elle toute grâce n'est rien ; c'est elle qui m'a donné de pouvoir et de vouloir vivre [2]. »

---

[1] ἐξεβόησα, εἷς, λέγων δὴ τὸν θεόν. καὶ ὃς ἔφη, σὺ εἶ. Le sens de la première exclamation n'est pas douteux ; des cris de ce genre sont fréquemment poussés en l'honneur des dieux ; par exemple : εἷς θεὸς Σάραπις. Cf. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen, 1926) et *Rech. de Sc. Relig.*, 1927, p. 343-345. Le dieu, dans sa réponse, renvoie à Aristide l'écho de son acclamation. On retrouvera le même mouvement de pensée dans ce texte du rabbin Eleazar ben Azaria (cité dans nos *Origines*, p. 145) : « De même que vous me reconnaissez comme le dieu unique dans le monde, ainsi je vous reconnais comme l'unique peuple sur la terre. » Mais la prétention d'Aristide est plus choquante encore que celle du pharisien : il n'attribue pas l'amour exclusif de Dieu à son peuple, mais à soi-même.

[2] *Discours sacré*, IV, p. 517-518.

En poursuivant la lecture de ces discours sacrés, on y recueillerait bien d'autres perles : apparitions d'Asclépios, de Platon, de Lysias, de Sophocle, d'Eschyle[1]; mais à quoi bon nous y arrêter? On jugera peut-être que nous avons déjà prêté trop d'attention à un demi-fou; c'est que ce demi-fou a été fêté par le sage Marc-Aurèle, c'est que toute la province d'Asie l'a applaudi et célébré pendant trente ans. Dans cette même ville de Smyrne, où en 155 l'on brûlait vif l'admirable évêque et prophète saint Polycarpe, aux cris de : « A mort les athées! », on s'empressait aux discours sacrés d'Ælius Aristide, on l'admirait comme un grand orateur et un grand ami des dieux, on lui offrait à l'envi les magistratures civiles et religieuses[2].

III. — Maxime de Tyr.

Un autre rhéteur de cette époque, Maxime de Tyr, nous permettra de compléter notre esquisse; lui aussi, nous le verrons, eut ses visions; mais il s'y arrête moins qu'Aristide; il s'étale avec moins d'impudence; il expose, d'une façon plus impersonnelle, sa doctrine religieuse. C'est lui peut-être qui nous fera le mieux connaître ce qu'étaient alors les conférenciers platoniciens, et quelle action ils pouvaient exercer sur les âmes[3].

Un siècle plus tard, un autre Tyrien, Porphyre, défendra les mêmes thèses religieuses, s'efforcera de leur donner plus de rigueur et en même temps attaquera l'ennemi capital de la religion de l'empire, le christianisme. Sous le règne de Commode, — c'est à cette date que se place la plus grande activité de Maxime de Tyr, — les lettrés affectent encore de dédaigner le christianisme : Celse vient de composer contre lui son *Discours véritable;* Fronton l'a attaqué aussi; mais ce ne sont encore que des voix isolées. Le public mondain, qui se presse aux conférences des rhéteurs à la mode, ignore les chrétiens ou, s'il en a entendu parler, il les méprise; Maxime n'en dit rien. Les sujets qu'il traite sont ceux que tout le monde débat autour de lui : c'est, par exemple, le démon de Socrate, auquel Plutarque aussi et Apulée ont consacré des conférences; ce sont encore ces thèmes inépuisables d'études et de discussions morales : faut-il se venger de ses ennemis (XVIII)? faut-il préférer la vie active ou la vie contemplative? les deux thèses sont successivement plaidées (XXI; XXII). Faut-il faire des statues des dieux (VIII)? faut-il les prier (XI)? que penser du dieu de Platon (XVII)? comment concilier la liberté humaine avec la divination (XIX)? qui a le mieux parlé des dieux, les poètes ou les philosophes (X)?

---

[1] *Ibid.*, p. 519 *sqq.*

[2] Dans un des discours d'Aristide (*Discours* 46, Dindorf, II, p. 399 *sqq.*) on lit une longue invective contre ceux qui méprisent l'hellénisme et ses gloires. Neumann, *Der römische Staat und die allg. Kirche*, p. 36, pense que ce sont les chrétiens qui sont ici directement visés. Il semble plutôt que ce soient les cyniques; mais les chrétiens sont attaqués en passant : « Ces gens-là (les cyniques) ressemblent par leur vilenie et leur impudence aux impies de Palestine »; cf. sur ce texte la note de Dindorf, p. 403; Lightfoot, *Ignatius*, I, 533; Harnack, *Mission und Ausbreitung*^{4}, p. 517, n. 2.

[3] Les textes de Maxime seront cités d'après l'édition Didot; Maxime de Tyr n'a pas été traduit en français, et il a été peu étudié; je ne connais sur lui aucun ouvrage écrit en français, mais seulement quelques dissertations ou articles en langue allemande.

Nous n'avons pas ici à reprendre toutes ces discussions, dont beaucoup sont pour nous sans intérêt, mais les réponses du sophiste nous permettent de dégager la théologie dont il s'inspire et qu'il suppose chez son auditoire.

Nous ne nous arrêterons pas à sa morale, qui est complaisante : quatre conférences (XXIV-XXVII) sont consacrées à « la doctrine socratique de l'amour » : l'amour dont il s'agit est l'infâme vice grec : Maxime loue ceux qui y résistent et les lois qui le réprouvent, mais il n'a que de l'indulgence pour ceux qui s'y laissent entraîner; il nous raconte que ces amants furent les héros qui, sous le commandement d'Épaminondas, sauvèrent la liberté de Thèbes. Ils étaient si nombreux qu'Épaminondas en forma deux corps d'élite qui furent irrésistibles (XXIV, 2).

Laissons de côté ces turpitudes, qui souillent toute la littérature de cette époque, et ne considérons que la théologie de Maxime. Elle nous apparaît à la fois très crédule et très sceptique, et ces deux caractères s'accordent bien entre eux.

Il raconte très sérieusement (xv, 7) qu'Achille habite une île du Pont, tout près du Danube : il y a un temple et un autel ; bien des marins l'ont vu là, sous les traits d'un jeune homme, aux cheveux blonds, à l'armure d'or, bondissant avec ses armes ; d'autres, sans le voir, l'ont entendu ; d'autres l'ont vu et entendu. L'île est déserte, et on n'y aborde que pour sacrifier à Achille ; un jour cependant, un marin y aborda malgré lui, et s'y endormit ; il fut réveillé par Achille, qui le conduisit à sa tente et lui offrit à déjeuner. Patrocle versait le vin, Achille jouait de la cithare ; Thétis aussi était là, et tout un chœur de démons. Les gens d'Ilion, de leur côté, racontent qu'Hector habite chez eux, et qu'il apparaît, bondissant dans la plaine et faisant briller ses armes. « Pour moi, ajoute Maxime, je n'ai vu ni Achille ni Hector, mais j'ai vu les Dioscures, comme des astres brillants, dirigeant le vaisseau dans la tempête ; j'ai vu aussi Asclépios, et je ne l'ai pas vu en songe, par Héraclès, mais bien éveillé. » Ce sont les derniers mots de la conférence ; on peut regretter que Maxime arrête là ses confidences et se montre moins confiant ou moins bavard qu'Ælius Aristide.

Les dieux qui apparaissent ainsi, ce sont les dieux secondaires, les démons. Les démons jouent un rôle capital dans la théologie païenne de cette époque ; on les conçoit comme à mi-chemin entre le dieu suprême et les hommes : Dieu est immortel et impassible, les hommes sont mortels et passibles ; les démons sont immortels comme Dieu, et passibles comme l'homme (xv, 2). Maxime ne se met pas en peine d'expliquer comment des êtres passibles sont immortels ; il transcrit simplement une vieille donnée mythologique : c'est ainsi, dit-il, que Prométhée apparaît chez Eschyle : il souffre cruellement, il est cloué sur un rocher, il a le foie dévoré par un vautour, mais il ne peut pas mourir, et Zeus ne peut pas le tuer. Tels sont les démons qu'on imagine alors. On les identifie aussi avec ces génies que nous avons déjà souvent rencontrés, par exemple chez Épictète : ils accompagnent, ils guident les gens de bien, ils les inspirent. Le démon le plus connu et dont tout le monde parle, c'est le démon de Socrate, qui l'avertissait et lui dictait sa conduite; c'est à son occasion que notre rhéteur développe sa théorie des démons (XIV, 15) :

> « Plus faibles que Dieu, plus forts que l'homme, serviteurs de Dieu, gouverneurs de l'homme; très proches des dieux, très soucieux des hommes... leur nombre est immense... les uns guérissent les maladies, les autres conseillent dans les cas perplexes, d'autres révèlent ce qui est caché, d'autres concourent aux œuvres d'art, d'autres sont compagnons de route, il y en a qui habitent les villes, d'autres les champs, d'autres la mer, d'autres les continents; ils peuvent être les hôtes de certains corps humains, de Socrate, de Platon, de Pythagore, de Zénon, de Diogène; tel est terrible, tel est humain; tel s'occupe des affaires civiles, tel autre des affaires militaires; il y a autant de diversité dans les natures des démons que dans celle des hommes... Mais, si tu me montres une âme impie, sache que celle-là n'a pas de démon qui habite en elle et qui la dirige. »

Évidemment on est encore ici en pleine mythologie : par quelques traits sans doute ces démons païens se rapprochent des anges : intermédiaires, comme eux, entre Dieu et les hommes, ils sont, comme eux, les serviteurs de Dieu et les gardiens des hommes; mais ils gardent encore les tares dont la mythologie les a marqués : redoutables autant que bienfaisants, fort opposés entre eux de goûts et de caractère, ils ne sont en somme que des hommes supérieurs, des héros, Achille, Patrocle ou Hector, ennoblis par les poèmes d'Homère, mais conservant toutes les faiblesses humaines que le vieil aède leur a prêtées.

C'est dans leurs rangs pourtant que vont se perdre les dieux de la mythologie, Asclépios, Héraclès et les autres; et c'est sans doute le principal avantage que l'on entend tirer de toutes ces imaginations. De plus en plus, on est entraîné à reconnaître sinon l'unité divine, du moins la monarchie d'un dieu suprême; que deviendront alors les dieux de l'Olympe? ils seront des démons, et l'on rejoindra par ce biais la vieille explication d'Evhémère, qui voyait dans les dieux des héros déifiés. Au reste, entre les dieux et les hommes, la différence n'est pas si grande : leurs âmes sont de même nature; entre les unes et les autres, il n'y a qu'une différence de degré (XIX, 2). Apollon et Socrate ont la même sagesse (*ib.* 9).

Un autre jour, Maxime se demande s'il faut élever des statues aux dieux (VIII). Il répond, avec son insouciance élégante : le culte des statues n'est sans doute pas l'idéal; si les hommes apparaissaient aujourd'hui sur la terre, s'ils n'avaient aucun passé, aucune tradition, ils feraient bien de réserver leurs hommages au soleil levant, à la lune, au ciel, à la terre[1]; mais la tradition existe, respectons-la et reconnaissons qu'elle est utile à la plupart des hommes.

Faut-il prier les dieux (XI)? Non, certes. Maxime multiplie les sophismes pour soutenir cette thèse : les suppliants sont dignes de recevoir ce qu'ils demandent, ou ils en sont indignes; s'ils en sont dignes, les prières sont inutiles; s'ils en sont indignes, elles sont condamnées d'avance. Ou encore : ce qu'on demande dépend de la providence, ou de la fortune : si c'est de la providence, elle y pourvoira sans qu'on l'en prie; si c'est de la fortune, les dieux n'y peuvent rien. Vers la fin de cette discussion stérile, Maxime se fait objecter l'exemple de Socrate; c'est, à cette date, l'autorité suprême pour les philosophes de toutes les écoles; et Socrate n'était pas seul à prier, Platon en faisait autant, et Pythagore; ce n'étaient point des prières, répond Maxime, c'étaient des entretiens avec les dieux. Socrate n'a jamais demandé ni richesses ni honneurs; « mais il demandait aux dieux et il prenait de son propre fonds, avec leur consentement, une âme vertueuse, une existence paisible, une vie sans reproche, une mort pleine d'espérance, trésors admirables, dons des dieux ».

Cette discussion révèle à qui a la patience de la suivre la pauvreté de la religion païenne : les prières dont il est question, que les uns recommandent, que les autres réprouvent, sont des requêtes qui n'ont pour objet que des biens de fortune ou une garantie contre les malheurs qui nous menacent. Beaucoup de ces prières ressemblaient à des marchés; ceux qui les faisaient n'avaient qu'une religion chétive, mais le sophiste qui les condamne ne les domine que par son orgueil. L'exemple des philosophes lui impose la considération de prières plus religieuses, ayant pour objet les biens de l'âme; il ne les réprouve pas, mais l'explication qu'il en donne fait bien entendre l'indépendance à laquelle il prétend : Socrate priait les dieux, mais il tirait de son propre fonds tous ces biens qu'il leur demandait. Nous avons déjà rencontré cette théorie chez Épictète; elle était commune à tous les moralistes de l'antiquité : on ne demande pas aux dieux ce qu'on peut se donner à soi-même. On sent ici une fois de plus le conflit entre l'idée païenne et l'idée chrétienne.

---

[1] On remarque la faveur accordée au culte des astres; c'est, nous le savons, un des caractères de la religion païenne à cette époque.

Nous ne nous arrêterons pas bien longtemps à considérer qui a le mieux parlé des dieux : les philosophes ou les poètes (x); le problème ne nous touche pas; la solution toutefois n'est pas sans intérêt : chez les uns et les autres, Maxime trouve des mythes; sachons, dit-il, nous en contenter : l'obscurité de ces symboles nous fait mieux connaître les dieux que toute la science d'aujourd'hui. Au reste, il suffira de changer les noms des dieux pour retrouver sous la mythologie toute la physique : Zeus est l'intelligence; Apollon, le Soleil.

La conférence xvii, consacrée au dieu de Platon, nous retiendra plus longtemps. Nous y remarquons d'abord une thèse qui peut aujourd'hui nous sembler banale, mais qui, à cette époque, accuse un progrès de la pensée religieuse : c'est l'affirmation de l'unité de Dieu. Maxime n'entend pas par là nier la multitude des dieux et des déesses, mais il ne veut voir en eux que des divinités secondaires, subordonnées au Dieu souverain, unique :

5. « Parmi tant de contradictions qui mettent les hommes aux prises, on peut constater, sur la terre entière, cette loi, cette conception rationnelle reconnue par tous : il n'y a qu'un dieu, roi et père de tous, et il y a beaucoup de dieux, enfants de Dieu et participant à son pouvoir. Voilà ce que dit le Grec, ce que dit le barbare, et celui qui habite au centre des continents et le riverain des mers, et le sage et l'ignorant. »

Ce Dieu unique, dont Maxime proclame l'existence, comment doit-on se le représenter? Comment peut-on espérer arriver à lui? Ce sont les questions que se pose le rhéteur, et ses réponses méritent d'être recueillies :

9. « Ce Dieu, l'ange de l'Académie nous le présente comme le père de l'Univers; il ne dit pas son nom, car il l'ignore; il ne dit pas sa couleur, car il ne l'a pas vu; il ne dit pas sa grandeur, car il ne l'a pas touché. Ces natures, la chair et l'œil peuvent les saisir; mais la divinité, les yeux ne la voient pas, la parole ne la nomme pas, la chair ne la touche pas, l'oreille ne l'entend pas; seul ce qu'il y a dans l'âme de plus beau, de plus pur, de plus intelligible, de plus léger, de plus vénérable peut le contempler parce qu'il lui est semblable, peut l'entendre parce qu'il est de même nature, saisi tout entier par l'intelligence tout entière. Si l'on veut voir le soleil, ce n'est pas par l'audition qu'on espère le saisir; si l'on veut jouir d'une symphonie, ce n'est pas par les yeux qu'on espère y parvenir, mais la vue jouit des couleurs, l'ouïe des sons; ainsi l'intelligence voit les intelligibles et les écoute. »

Un premier point est donc acquis : Dieu est transcendant au monde sensible; il peut être perçu par l'intelligence, et par elle seule; mais encore, comment l'intelligence le percevra-t-elle?

10. « Comment donc l'intelligence voit-elle, et comment entend-elle? L'âme se tient droite et forte, elle regarde en face cette pure lumière, elle n'a point de vertige, elle n'est pas entraînée vers la terre, mais elle ferme les oreilles, elle détourne les yeux et tous les autres sens vers elle-même; elle oublie tout ce qu'il y a ici-bas de lamentations et de gémissements, de voluptés et d'honneurs, de gloire et d'infamie; elle confie la direction d'elle-même à la raison véritable et à l'amour fort : à la raison qui indique la voie à suivre et à l'amour qui l'y entraîne et qui adoucit les peines de la route par son charme et par ses grâces. »

Ainsi une double force nous soulève vers Dieu : la raison et l'amour; on aperçoit ici une première ébauche de la mystique néoplatonicienne : Plotin enseignera à son tour que l'on s'élève au Bien suprême par la dialectique et par l'amour[1]; il enseignera aussi la nécessité de se détacher de tout pour trouver Dieu[2] : c'est ce que recommande déjà Maxime de Tyr dans les lignes qui suivent immédiatement :

---

[1] Cf. Ém. Bréhier, *Revue des Cours et Conférences*, xxiii, 2, p. 470.

[2] Par exemple, *Ennéade*, vi, 7, 34 : « Il est impossible que quiconque possède quelque objet et y applique son activité, voie l'Un et s'assimile à Lui; mais il faut que l'âme n'ait ni mal ni bien ni quoi que ce soit, pour le recevoir seule à seul. »

« A mesure qu'on approche de la-haut et qu'on s'éloigne des choses d'ici-bas, ce qu'on a devant soi apparait clair et lumineux, et cela fait pressentir la nature de Dieu; quand on est sur le chemin, on entend la nature de Dieu; quand on est parvenu la-haut, on la voit. Le terme de cette route, ce n'est pas le ciel ni les corps célestes (sans doute ils sont beaux et divins, car ils sont les vrais et légitimes enfants de Dieu, et tout dans leur nature conspire à la beauté), mais il faut les dépasser, il faut monter plus haut que le ciel jusqu'à ce lieu véritable, jusqu'à la paix qui regne la, « où il n'y a jamais d'hiver, où la pluie ne tombe pas, mais où l'air est sans nuage et la lumiere éblouissante » (*Odyss.*, VI, 43-45), ou le souci de la chair ne trouble pas la vue, comme il trouble ici l'âme lâche, quand tout ce qu'il peut y avoir en elle de sagesse est abattu par le désordre et le vacarme (des sens). »

Ce détachement parfait, cette ascension de l'âme est-elle possible dès ici-bas? Maxime semble en douter, et c'est à l'âme séparée du corps par la mort qu'il promet d'abord la contemplation divine; puis, à défaut de cette contemplation souhaitée, il invite ses auditeurs à se faire quelque idée de Dieu en le concevant comme la source de tous les biens, et en purifiant cette conception de tous les éléments qui en sont indignes. Enfin, à ceux qui ne peuvent s'élever jusque-là, il rappelle qu'il y a entre Dieu et nous toute une hiérarchie d'êtres intermédiaires, dont la contemplation peut, par degrés, nous rapprocher de lui.

11. « Comment donc s'évader, comment voir Dieu? D'un mot, on le verra quand il appellera vers lui. Or, il appellera bientôt, attends son appel; la vieillesse va venir, qui te conduira là; la mort, qui fait pleurer le lâche et dont l'approche l'effraie, mais que l'amant de Dieu attend avec joie et reçoit avec courage. Mais si tu veux, dès maintenant, connaître sa nature, comment te la dire? Sans doute Dieu est beau et la plus éclatante des belles choses, mais ce n'est pas un beau corps, c'est ce qui donne la beauté aux corps; ce n'est pas une belle prairie, mais c'est de là que vient la beauté de la prairie; beauté des fleuves, de la mer, du ciel, des dieux qui sont dans le ciel, toute cette beauté s'écoule de là, ruisseau d'une source éternelle et pure. Et dans la mesure où les différents êtres y participent, ils ont la beauté, la consistance, le salut; dans la mesure où ils s'en éloignent, il n'y a plus pour eux que honte, dissolution et corruption. Si cela te suffit, tu as vu Dieu; sinon, comment te le faire entendre? N'imagine ni grandeur, ni couleur, ni figure, ni aucune qualité de la

matière; mais, de même que, si un beau corps se dérobait au regard sous des vêtements nombreux et variés, l'amant les enlèverait pour voir le corps; ainsi dépouille-le par la pensée, enlève ce vêtement qui arrête le regard; ce qui restera et que tu verras alors, c'est ce que tu désires. 12. Mais si tu es trop faible pour parvenir à la vision du Père et du Démiurge, il te suffit de voir actuellement ses œuvres, et d'adorer ses rejetons qui sont nombreux et divers... Imagine un grand empire, un royaume puissant, où tous les êtres dépendent de leur plein gré d'une seule âme, celle du roi excellent et très vénérable... et imagine ce grand roi lui-même, immobile, comme la loi, communiquant à ceux qui le servent le salut qui est en lui, et ceux qui participent à cet empire, des dieux nombreux, les uns visibles, les autres invisibles; les uns comme des gardes d'honneur, tout proches de lui, partageant sa table et ses repas; d'autres qui servent ceux-ci, d'autres inférieurs encore. Vois-tu cet enchaînement, cette hiérarchie qui descend de Dieu jusqu'en terre? »

On ne peut refuser à l'auteur de cette page une sincère émotion religieuse; il faut reconnaître aussi chez lui les premiers linéaments de cette doctrine néoplatonicienne à laquelle Plotin donnera sa forme achevée.

Il faut y insister quelque peu. La philosophie qui nous apparaît là porte les traits caractéristiques de cette époque : ce sont les mêmes aspirations ardentes et aveugles que nous avons remarquées dans la religion populaire et dans les spéculations philosophiques des autres écoles.

Dans la métaphysique platonicienne qui domine cette philosophie religieuse, tout ce qui appartient à l'ordre idéal est conçu comme indistinct, indéterminé. L'hellénisme classique poursuivait avant tout la perfection; le néo-hellénisme, l'infinité; et pour lui l'infini entraîne nécessairement l'effacement de ces formes nettes, précises, délimitées, où la pensée grecque se complaisait. Les idées platoniciennes, qui pour Platon étaient non seulement déterminées elles-mêmes, mais le principe de toute détermination, sont ainsi décrites par Apulée : « Ces formes que Platon appelle idées, sont inachevées, informes, n'étant définies par aucune détermination, aucune qualité précise : *formas, quas ideas idem* (Plato) *vocat, inabsolutas, informes, nulla specie nec quali-*

tatis significatione distinctas[1]. » Il va de soi que toute détermination intellectuelle ne peut que trahir un idéal ainsi conçu ; aussi vers la même date, nous verrons Clément d'Alexandrie, dont le christianisme est si imprégné de platonisme, décrire ainsi la vision de Dieu par Moïse : « Il doit entrer dans la ténèbre où se faisait entendre la voix de Dieu, c'est-à-dire dans les pensées cachées et informes au sujet de l'Être[2]. » Chez Clément sans doute, cette théologie négative sera corrigée et complétée par la révélation chrétienne ; mais chez les philosophes qui s'y livrent tout entiers, elle ne peut conduire qu'à un sentiment religieux ardent, mais aveugle, comme l'était la religion des foules païennes.

C'est là aussi que sont entraînés bien des adeptes des sectes qui se détachent alors de la grande Église. Rappelons, par exemple, le texte si curieux où Rhodon raconte sa rencontre avec Apelle le Marcionite : « Apelle me disait qu'il ne faut pas prétendre à un examen rigoureux (du dogme), mais que chacun doit s'en tenir à sa foi ; il pensait d'ailleurs que ceux qui auraient espéré au Crucifié seraient sauvés, pourvu qu'ils fussent trouvés en bonnes œuvres ; il affirmait que pour lui la question la plus obscure de toutes était la question de Dieu ». Marcion, son maître, admettait l'existence de deux principes ; d'autres marcionites en distinguaient trois ; lui, Apelle, n'en reconnaissait qu'un ; et pourquoi ? lui demanda Rhodon. Apelle répondit : « Comment il se fait qu'il n'y a qu'un principe, j'avoue ne pas le savoir ; mais je me sens porté à l'affirmer. » Τὸ πῶς ἐστιν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον[3].

Dans son livre sur Marcion, M. Harnack a beaucoup admiré cette parole : Apelle a dépassé Kant et Schleiermacher ; il a reconnu dans l'espérance au Crucifié l'essence de la religion ; « cette espérance l'a détaché complètement non seulement de la science, mais encore de la foi monothéiste » ; et il conclut :

---

[1] *De Plat.*, I, 5.

[2] *Strom.*, II, 2, 6, 1 : εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ἡ φωνὴ τοῦ θεοῦ, εἰσελθεῖν βιάζεται, τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας. Cf. *Strom.*, V, 12, 81-82.

[3] *Hist. eccles.*, V, 13, 5-7.

« Apelle est, avant Augustin, le seul théologien chrétien avec lequel nous puissions aujourd'hui encore nous entendre sans avoir besoin d'une accommodation laborieuse[1]. »

Dans cette admiration pour l'obscur marcionite nous ne verrons qu'une boutade de l'illustre historien; mais l'aveu arraché par Rhodon est révélateur : cette religion ardente et confuse, c'est bien la religion du temps des derniers Antonins et des Sévères : on estime que la question de Dieu est la plus obscure de toutes; on désespère de la trancher par la raison, mais on se laisse conduire par l'instinct. De là le rôle donné dans la philosophie religieuse à l'extase.

Il y a dans l'âme, pense-t-on, un élément divin, et cette étincelle divine s'élèvera spontanément à Dieu pourvu qu'on la dégage de la matière qui l'étouffe. Ces promesses ambitieuses séduisaient beaucoup d'esprits, et des plus religieux; Justin nous raconte, au début de son *Dialogue,* comment, après avoir enfin cherché Dieu dans toutes les autres sectes philosophiques, il crut le découvrir dans le platonisme : « Je fus assez sot pour espérer que j'allais aussitôt voir Dieu ; car tel est le but de la philosophie de Platon. »

On sait comment un vieillard, rencontré sur le bord de la mer, dissipa ces rêves : « La connaissance de l'Être, lui dit Justin, est innée dans les âmes bonnes, par une certaine affinité et par le désir de le voir. — Quelle est donc, dit le vieillard, notre affinité avec Dieu? Est-ce que l'âme aussi est immortelle et une partie de l'intelligence royale? Et, de même que celle-ci voit Dieu, pouvons-nous, avec notre esprit, saisir la divinité, et, dès maintenant, atteindre au bonheur? — Certainement, répondis-je...[2]. »

Le meilleur commentaire de ce passage se trouve dans les fragments de Maxime de Tyr que nous avons cités ci-dessus.

Dieu présent dans l'âme et saisi par elle dès qu'elle a la force de s'isoler, de se concentrer sur elle-même, de se replier au plus intime de soi-même : n'est-ce pas là déjà la mystique plotinienne avec ses hautes ambitions, sa répudiation complète de la grâce, de la prière, du salut conféré par un Dieu miséricordieux à un homme pécheur[1] ?

---

[1] *Marcion*² (1924), p. 185-187.

[2] *Dialogue,* 2, 6; 4, 1-2. Cf. *infra,* p. 411 sqq.

Mais ce Dieu qu'on poursuit ainsi, comment le saisit-on ? dans une extase subite qui traverse l'âme comme un éclair et l'éblouit. C'est ainsi que Celse décrit alors cette expérience religieuse : « Le Bien souverain ne peut être expliqué, mais, par suite d'un long commerce, il devient présent à l'âme et, soudain, comme d'un feu qui jaillit, une lumière s'allume dans l'âme »[2]. De même Apulée : « Platon... a souvent répété que cet Être seul, par l'excès incroyable et ineffable de sa majesté, ne peut, tant le langage humain est pauvre, être saisi par aucun discours à aucun degré : que les sages eux-mêmes, quand, par de grands efforts, ils se sont, autant qu'il est possible, séparés des corps, conçoivent seulement comme un éclair quelque idée de ce Dieu : c'est, au sein des plus profondes ténèbres, l'éblouissement instantané d'une vive lumière[3]. »

---

[1] Dans les conférences très pénétrantes que M. Bréhier a consacrées à Plotin (*Revue des Cours et Conférences*, xxiii, 2, 249 sqq.), il signale comme un trait nouveau de son système religieux la suppression de tout médiateur, de tout sauveur qui mette l'homme en relation avec Dieu ; et de même que l'homme atteint Dieu sans le secours d'aucun intermédiaire, il le saisit par son propre effort sans avoir à implorer sa grâce par la prière : c'est que l'Un est présent en toute chose, l'âme le trouve en elle dès qu'elle a la force de s'isoler du monde, de se concentrer sur elle-même, de se replier au plus intime de son être. Cette conception semble toute nouvelle à M. Bréhier, étrangère au rationalisme grec et, tout autant, à la religion hellénique de l'époque impériale ; il ne pense pouvoir en expliquer l'origine que par un emprunt aux religions de l'Inde. Nous n'avons pas ici à faire la critique de cette hypothèse, mais nous remarquons que cette conception nouvelle est bien antérieure à Plotin ; elle caractérise les aspirations religieuses du platonisme, dès le IIe siècle. On prétend, dès cette époque, atteindre Dieu directement et sans intermédiaire, par l'extase ; sans doute la voie n'est pas frayée, comme elle le sera par Plotin ; mais le terme est entrevu, vivement désiré, et on s'efforce d'y tendre.

[2] *Ap.* Orig., vi, 3.

[3] *De deo Socratis.* Apulée s'inspire ici des mystères, cf. *Metamorph.*, xi : « *Nocte media vidi Solem coruscantem lumine* ». Ce rapprochement entre l'initiation aux mystères et la contemplation extatique des philosophes est assez commun alors, ainsi déjà chez Plutarque, *supra*, p. 29 sq.

Effort ambitieux, mais stérile, et dont on pressent la stérilité. De là vient chez Maxime, comme chez Apulée[1], comme chez Celse[2], une seconde théorie, juxtaposée à la première, et un second itinéraire de l'âme à Dieu : « Si tu es trop faible pour parvenir à la vision du Père, il te suffit de voir actuellement ses œuvres, et d'adorer ses rejetons. »

Ainsi l'extase n'est accessible qu'aux sages, et encore n'est-elle pour eux qu'un rêve; ceux qui n'appartiennent pas à cette élite ne peuvent prétendre à cette ascension vertigineuse; il leur reste le culte des divinités secondaires, des démons. Dès lors, toutes les religions populaires sont couvertes par la philosophie : quelque diverses qu'elles soient, elles sont toutes autorisées par les démons, toutes légitimes et sacrées. Les légendes mêmes des poètes, sous leur forme grossièrement anthropomorphique, s'appliquent avec vérité à ces demi-dieux passionnés. Et la foule, que la spéculation philosophique dépasse, trouvera dans ces humbles divinités des dieux à sa portée.

Le stoïcien désespérait de l'apostolat populaire, et s'enfermait dans sa salle de cours, avec ses quelques disciples; le platonicien ouvre très larges les portes du théâtre où il se produit; il y appelle la foule, il se fait applaudir par elle, mais il renonce à l'arracher à ses idoles et à ses démons. Qu'est-ce autre chose que l'éternelle histoire racontée par Épictète : « Quand les enfants viennent nous dire : « Quelle joie! ce sont aujourd'hui les Saturnales! », leur disons-nous qu'il ne faut pas s'en réjouir? Non, mais nous battons des mains avec eux. »

Dès lors pourtant, dans cette nuit du monde païen, des prédicateurs plus humbles se mêlaient à ce peuple abandonné, le gagnaient âme par âme, lui faisaient comprendre que nous ne sommes pas faits pour les Saturnales et que nous pouvons goûter, dès ici-bas, d'autres joies.

---

[1] Dans ce même traité du *Dieu de Socrate* : « Il y a des puissances divines, intermédiaires, entre le sommet de l'éther et la profondeur de la terre, dans tout cet espace que l'air occupe entre l'une et l'autre; et ce sont elles qui portent aux dieux nos désirs et nos mérites; les Grecs les appellent démons... »

[2] *Ap.* ORIG., VII, 68; VIII, 35; VIII, 66.

LIVRE II

LA GNOSE ET LE MARCIONISME

CHAPITRE PREMIER

LA GNOSE PAÏENNE[1]

L'histoire de la théologie chrétienne au IIe siècle est obscurcie par les éléments gnostiques qui l'envahissent et la troublent. C'est sous le règne d'Hadrien que surgissent les grands systèmes gnostiques[2]; mais Basilide et Valentin avaient eu des précurseurs. Au début du IIe siècle, les lettres de saint Ignace témoignent de la diffusion de l'erreur dans l'Asie entière, particulièrement à Tralles et à Smyrne :

Trall., 9, 1. « Refusez d'écouter les discours des gens qui ne vous parlent pas de Jésus-Christ, descendant de David, fils de Marie;

---

[1] Cf. J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhaeltnis zum katholischen Dogma*. Paderborn, 1922. E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme. Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, et Paris, 1903. Id., *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*. 2e édition. Paris, 1925. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. Goettingen, 1907. P. Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. 2e édition. Tübingen, 1912. Liechtenhahn, *Die Offenbarung im Gnosticismus*. Goettingen, 1901.

[2] Clément d'Al., *Strom.*, VII, 17, 106 : « L'enseignement de Notre-Seigneur, pendant sa vie, commence avec Auguste et s'achève vers le milieu du règne de Tibère; la prédication des apôtres, jusqu'à la fin du ministère de Paul, s'achève sous Néron; les hérésiarques, au contraire, ont commencé bien plus tard, au temps du roi Hadrien, et ont duré jusqu'à l'époque d'Antonin l'ancien, tel Basilide... » Cf. Hégésippe, cité par Eusèbe, *H. E.*, III, 32, 7 : « Au temps des apôtres, l'Église resta comme une vierge pure et sans souillure; mais, après la mort des apôtres, l'erreur impie reçut un commencement d'organisation par la tromperie de ceux qui enseignaient une autre doctrine. »

qui est né réellement, qui a réellement mangé et bu, qui a réellement souffert persécution sous Ponce Pilate, qui réellement a été crucifié et est mort, à la face du ciel, de la terre et des enfers; qui est réellement ressuscité des morts... Mais s'il n'a souffert qu'en apparence, comme le disent certains athées, c'est-à-dire certains incroyants, qui eux-mêmes ne sont qu'une apparence, pourquoi suis-je enchaîné? pourquoi suis-je impatient de combattre contre les bêtes? C'est donc en vain que je meurs! Ce que je dis du Seigneur est donc un mensonge! »

Smyrn., 2. « C'est réellement qu'il a souffert, comme c'est réellement qu'il s'est ressuscité lui-même, tandis que certains incroyants, qui eux-mêmes ne sont qu'une apparence, prétendent qu'il n'a souffert qu'en apparence... 3. Pour moi je sais et je crois que, même après sa résurrection, il avait un corps... Après sa résurrection, il mangea et but avec ses disciples comme un être corporel, bien que par l'esprit il fût uni à son Père. 4... Si c'est seulement en apparence que notre Seigneur a fait tout cela, c'est donc aussi en apparence que je suis enchaîné. Alors, pourquoi me suis-je voué, livré à la mort, par le feu, le glaive, les bêtes? »

Ibid., 6. « Apprenez à connaître ces hétérodoxes qui professent l'erreur au sujet de la grâce de Jésus-Christ venue vers nous : voyez comme ils sont contraires à l'esprit de Dieu. Ils n'ont aucun souci de la charité, ni de la veuve, ni de l'orphelin, ni de l'affligé, ni du prisonnier ou du libéré, ni de celui qui a faim et soif. 7. Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée. C'est ainsi que ceux qui nient le don de Dieu trouvent la mort dans leurs contestations. »

L'émotion du martyr, l'insistance passionnée avec laquelle il poursuit ses adversaires montre la gravité du danger. On la sentait déjà dans la sévérité inquiète des grands apôtres dénonçant les mêmes périls : saint Paul affirmant la résurrection de la chair, saint Jean la réalité de l'incarnation et de la filiation divine, saint Jude et saint Pierre la sainteté et le salut que Dieu promet à la chair.

Si nous remontons plus haut encore, nous voyons à Samarie le diacre Philippe puis les deux apôtres Pierre et Jean aux prises avec Simon le magicien (*infra*, p. 88). Tous ces faits, le dernier surtout, nous avertissent de ne pas voir dans la gnose une hérésie née du christianisme et qui puisse par lui s'expliquer tout entière; c'est un grand mouvement religieux antérieur au christianisme et qui, par ses tendances les plus profondes, lui est contraire[1]; aux premiers siècles de notre ère, il a envahi tout le monde gréco-romain; il s'attaque à la religion hellénique et à la religion juive, avant même de s'attaquer au christianisme[2].

L'origine du mouvement gnostique doit être cherchée dans le syncrétisme religieux qui, depuis les conquêtes d'Alexandre et, plus encore, depuis la conquête romaine, a mêlé et fondu ensemble les cultes de l'orient. Les cosmogonies, les mythologies, les rites, c'est un flot immense qui envahit l'empire romain; nous avons décrit dans le chapitre précédent les réactions religieuses que ces invasions provoquent, et déjà bien des traits de la gnose nous sont connus. Le nom même de « gnose » indique le terme où l'on vise : la connaissance, ou plutôt la vision de Dieu; n'est-ce pas ce que toutes les âmes religieuses poursuivent alors plus que jamais? La philosopie platonicienne nous est apparue tendue dans un effort chimérique, vers l'extase; la gnose y tend aussi; elle y entraîne les savants par ses spéculations ambitieuses, la plèbe par la magie de ses rites. En même temps que la révélation des mystères divins, elle promet le salut : nous connaissons le fatalisme astrologique, l'anxiété qu'il éveille dans les âmes, la libération que promettent les religions orientales; ces promesses, la gnose les répète; elle se présente comme la garantie assurée qui libère les âmes ici-bas et qui, dans l'autre monde, les fera monter au ciel, malgré la malveillance des archontes ou des mauvais anges.

Cette gnose s'attaque à toutes les religions; elle prétend les transformer en leur donnant un sens plus profond, en conférant à leurs fidèles une initiation plus intime. Elle est multiple, et ne se laisse pas réduire en système ; elle porte cependant presque partout quelques caractères essentiels :

---

[1] C'est ce qu'a bien montré M. Steffes dans le livre signalé ci-dessus.

[2] La gnose païenne a été particulièrement étudiée par P. Wendland, *l. l.*, surtout dans le chapitre *Synkretismus und Gnostizismus* (p. 163-187); avec plus de détail mais aussi plus de fantaisie par R. Reitzenstein dans ses différents livres, surtout *Poimandres* (Leipzig, 1904) et *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (3e éd. Leipzig, 1927). Sur la gnose juive à l'époque des origines chrétiennes on peut consulter M. Friedlaender, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*.

Elle se présente non pas comme une spéculation humaine, mais comme une révélation divine ; elle se réclame presque toujours de quelque message antique qui aurait été transmis secrètement par une chaîne d'initiés ; par cette tradition mystérieuse on se relie aux peuples primitifs, par exemple aux anciens Égyptiens et, par eux, aux dieux : c'est ainsi que les livres hermétiques se présenteront comme des révélations faites à Hermès ou reçues par lui ; d'autres s'autoriseront d'Asclépios. Les gnostiques chrétiens mettront de même leurs révélations prétendues sous le patronage de quelque apôtre ou, souvent, de Marie-Madeleine qui les aura reçues du Christ ressuscité, avant l'Ascension.

La doctrine religieuse ainsi transmise est caractérisée par un dualisme très accentué : la matière est méprisable et haïssable ; l'âme vient du monde supérieur ; elle doit y remonter en se libérant du monde matériel où elle est prisonnière. C'est le thème de l'hymne de l'âme qu'on lit dans les *Actes de Thomas*[1].

---

[1] Cet hymne se lit dans le texte syriaque édité et traduit par A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul* (*Texts and Studies*, v, 3. Cambridge, 1897) et G. Hoffmann (*Zeitschr. f. N. T. W.*, iv (1903), p. 273-294) ; dans le texte grec, *Acta Thomae*, éd. Bonnet (Leipzig, 1903), n. 108 sqq., p. 219 sqq. C'est une pièce antérieure à la rédaction des *Actes*, attribuée par plusieurs historiens à Bardesane, par V. Burch à Cerdon (*Journ. of Theol. Stud.*, xix (1918), p. 145-161), mais qui reflète des légendes très anciennes et indépendantes de toute tradition chrétienne. Un fils de roi, revêtu tout enfant d'une robe tissée d'or et couverte de pierreries, en est ensuite dépouillé et envoyé d'Orient en Égypte pour reconquérir une perle que garde un dragon. En Égypte, il se laisse tromper et mange des mets des Égyptiens ; aussitôt il oublie son origine et sa mission, et il est assujetti, comme les autres Égyptiens, au roi du pays. Mais son père l'apprend ; il lui envoie une lettre où il lui rappelle ce qu'il est et quelle robe glorieuse il porta. En lisant la lettre, l'exilé reprend conscience de lui-même ; il triomphe du dragon ; il saisit la perle, et revient à son père ; on lui rend son vêtement royal, et en le voyant il se reconnaît lui-même.

Il se peut que le rédacteur des *Actes de Thomas* ait vu dans l'enfant royal le Christ incarné (Hoffmann, p. 283 sqq.) ; mais il semble bien que le thème primitif soit indépendant de toute idée chrétienne.

Cette libération s'opérera par la communication d'une révélation céleste ; ainsi dans cette légende l'enfant royal reprend conscience de sa naissance et de sa destinée en recevant la lettre de son père ; souvent aussi cette révélation s'accompagne de formules et de rites magiques.

Cette participation à la gnose n'est pas accordée ni même offerte à tous les hommes, mais seulement à une élite ; de même que les mystères, la gnose a ses initiés, et c'est un de ses attraits les plus puissants.

Le monde divin est imaginé conformément à ces tendances : on éloigne, autant qu'on le peut, le dieu souverain du contact de la matière ; la création du monde matériel est attribuée soit à un dieu inférieur ou démiurge, soit à des anges ou archontes. Entre le démiurge et Dieu on imagine des intermédiaires plus ou moins nombreux ; c'est par eux que l'âme peut s'élever jusqu'au Dieu suprême. Cette ascension est un des thèmes favoris des livres gnostiques ; pour la décrire on s'inspire très souvent de l'astrologie chaldéenne, si familière aux païens de l'époque impériale[1].

Ces différents thèmes peuvent s'adapter à bien des religions différentes : ainsi l'ascension de l'âme, traversant successivement les sept enceintes planétaires, donnant le mot de passe aux archontes et se transfigurant à l'image des anges qu'elle rencontre, est un thème banal qui peut se rencontrer, avec des variantes plus ou moins notables, chez des gnostiques païens, juifs ou chrétiens ; la légende de l'enfant royal et de la perle que nous avons trouvée dans l'hymne de l'âme a pu être interprétée de l'incarnation du Fils de Dieu. Dans les livres hermétiques, le même rôle de dieu révélateur et sauveur est attribué tantôt au Logos (livre Ier), tantôt à l'Éon (livre XI), tantôt à Agathodémon (livre XII), tantôt au Soleil (livre XVI).

Cf. Nöldeke, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges.*, 1871, p. 670-679 ; E. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen* (1904). Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 103 sqq. ; Bousset, *Hauptprobleme*, p. 252 sqq. ; Wendland, *l. l.*, p. 180-182.

[1] Cf. W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (*Texte und Untersuch.*, XV, 4. Leipzig, 1897). Toute cette dissertation est consacrée à l'étude de ce thème, que l'auteur considère comme « die gnostische Zentrallehre ».

Les gnostiques naasséniens que nous fait connaître Hippolyte (*Philosoph.*, v, 6-11) puisent à pleines mains dans les livres sacrés des Juifs et des chrétiens, mais tout autant dans ceux des païens ; ils se réclament d'une révélation secrète que Jacques, frère du Seigneur, aurait confiée à Marianne ; mais en même temps ils sont initiés aux mystères de la grande Mère (v, 9, 10), et ils répètent pieusement deux hymnes à Attis qu'ils ont appris là[1].

On pressent par ces quelques exemples à quel point la gnose est malléable. A cette date, nous le savons, le syncrétisme confond entre eux tous les cultes païens : Isis se donne comme identique à Vénus, à Junon, à Cérès, à Hécate ; les fidèles d'Attis saluent en lui Osiris, Adam, Papas, Corybante et d'autres dieux encore (*supra,* p. 32 sq.). Sur cette immense confusion les gnostiques renchérissent encore, couvrant de leurs interprétations mystérieuses toutes les cosmologies et toutes les mythologies.

Beaucoup s'attachent au dogme chrétien, qu'ils sentent le plus vivace de tous ; ils le défigurent en l'amalgamant avec des croyances, des légendes et des rites de toute provenance. Et souvent l'on ne sait, quand on considère un de ces systèmes hybrides, si l'on a devant soi une hérésie née du christianisme ou un paganisme teinté de couleurs chrétiennes : c'est ainsi, par exemple, que le manichéisme est tenu, par saint Augustin, comme une hérésie chrétienne, par Eznik, comme une secte dérivée des religions de la Perse, et aujourd'hui encore les historiens se partagent[2] ; la gnose de Simon le magicien, que nous exposerons bientôt, est née païenne et s'est, au cours du IIe siècle, rapprochée du christianisme. Le culte de Mithra a fait nombre d'emprunts au christianisme[1], sans cependant prendre jamais l'aspect d'une gnose chrétienne. Inversement l'étude des gnostiques chrétiens montre leur dépendance vis-à-vis des superstitions ou des spéculations païennes.

---

[1] v, 9, 8-9. Cf. R. P. CASEY, *Naassenes and Ophites. Journ. of Theol. Stud.,* XXVII (1926), p. 374-388. On retrouvera plus tard chez JULIEN l'Apostat, dans son discours sur la Mère des dieux, la trace de la même interprétation du mythe d'Attis. Cf. WENDLAND, p. 179.

[2] La plupart des historiens voient aujourd'hui dans le manichéisme une religion née hors du christianisme et originairement indépendante de lui ; la thèse opposée est cependant soutenue par F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge, 1925), p. 71 sqq.

Nous n'avons pas à décrire ici toutes ces contagions ; mais il était nécessaire de rappeler les origines païennes de la gnose, le syncrétisme d'où elle sort et dont elle conserva toujours l'empreinte ; cela nous gardera de chercher dans la spéculation gnostique le témoignage authentique de l'Église chrétienne.

La gnose païenne antérieure au christianisme nous apparaît surtout à Alexandrie et à Samarie[2]. La gnose alexandrine nous est déjà connue par le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris* (cf. *Origines*, p. 79 sqq.) ; nous la décrirons avec plus de détail quand nous étudierons, au tome III, les livres hermétiques. C'est donc la gnose samaritaine ou simonienne que nous avons à considérer d'abord ; nous poursuivrons ensuite l'étude des principaux systèmes gnostiques qui ont apparu au sein de l'Église chrétienne pendant le cours du IIe siècle. Dans cette étude nous laisserons dans l'ombre bien des aspects de la gnose : nous n'avons pas à décrire ses rites et ses formules magiques, ni même à discuter sa théorie de la connaissance religieuse, ni l'explication qu'elle propose de l'origine du mal, de la destinée humaine, des rapports du monde matériel et du monde intelligible. Sur la théologie de la Trinité, ces différentes questions n'ont qu'un retentissement lointain. Il en va tout autrement de la théologie proprement dite : la conception que les gnostiques se font du Dieu suprême et de ses relations avec le monde, des êtres divins qu'ils se représentent comme émanant de lui et nous rattachant à lui, tous ces systèmes imaginés par les simoniens, les basilidiens, les valentiniens, les marcionites, ont exercé sur les imaginations chrétiennes une séduction périlleuse ; ils ont provoqué, de la part de l'Église et de ses théologiens, une réaction puissante. A ce double titre ils nous intéressent.

---

[1] CUMONT, *Textes et monuments*, I, p. 341 : « Il semble probable qu'on chercha à faire de la légende du héros iranien le pendant de la vie de Jésus, et que les disciples des mages voulurent opposer une adoration des bergers, une cène et une ascension mithriaques à celles des évangiles. On compara même la roche génératrice, qui avait enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème du Christ, sur laquelle était bâtie l'Église, et jusqu'à la grotte, où le taureau avait succombé, avec celle où Jésus était né à Bethléem. Mais ce parallélisme forcé ne pouvait guère aboutir qu'à une caricature. »

[2] Nous ne parlons pas du mandéisme ; car, dans les documents que nous possédons, il est trop malaisé de dégager le fond païen primitif des influences chrétiennes.

SIMON LE MAGICIEN.

Le premier de tous ces systèmes, le plus mal connu est celui qui se réclame de Simon le magicien[1]. La personne même de Simon nous est connue par le récit des Actes, VIII, 9 sqq. : « Il y avait auparavant dans la ville un homme nommé Simon, qui exerçait la magie et qui en imposait au peuple de la Samarie, en prétendant être quelqu'un de grand ; tous, du petit au grand, lui prêtaient l'oreille et disaient : C'est lui la Puissance de Dieu qui est appelée grande. Ils lui prêtaient l'oreille parce que, pendant assez longtemps, il leur en avait imposé par ses sorcelleries. »

Philippe arrive à Samarie, y fait des conversions nombreuses et Simon lui-même se fait baptiser. Pierre et Jean viennent donner à ces nouveaux fidèles le Saint-Esprit; Simon veut acheter à prix d'argent le pouvoir de conférer le Saint-Esprit; Pierre le reprend sévèrement; Simon lui répond : « Priez vous-mêmes le Seigneur afin qu'il ne m'arrive rien de ce que vous avez dit » (VIII, 24). Le Nouveau Testament ne nous dit plus rien de Simon[2].

---

[1] Sur ce sujet obscur les études sont très nombreuses; les plus précises nous paraissent être celles de Hans Waitz, *Simon Magus in der altchristlichen Literatur. Zeitschr. f. N. T. W.*, V (1904), p. 121-143, et de Lucien Cerfaux, *Recherch. de Sc. Rel.,* 1925 et 1926. Ces deux études nous conduisent à des conclusions sensiblement convergentes; le principal dissentiment entre les deux auteurs consiste dans l'hypothèse d'une tradition alexandrine, que Waitz admet, que Cerfaux rejette et qui nous semble en effet mal établie.

[2] On a rapproché de cette histoire celle du magicien Elymas ou

Le trait qui nous intéresse le plus dans cette histoire est la description des prétentions de Simon et du crédit qu'elles rencontrent : ainsi, aux premières années du christianisme, en Samarie, un magicien peut éblouir les gens par ses sortilèges au point de se faire passer pour un être divin, pour la grande Puissance de Dieu[1]. Cela ne peut surprendre quiconque se rappelle les récits des Actes, Paul et Barnabé pris à Lystres pour Hermès et Zeus, et ayant grand'peine à détromper le peuple et à repousser les sacrifices sacrilèges qu'on veut leur offrir.

Simon, loin de décliner ces hommages, les a poursuivis ; il les a obtenus et le temps les a consacrés. Un siècle plus

---

Barjésus (*Act.*, XIII, sqq.) ; il se peut en effet que la légende simonienne se soit inspirée plus tard de cet épisode et lui ait emprunté quelques traits pour peindre celui qu'elle a représenté comme le Magicien par excellence, le grand adversaire du Christ et des apôtres ; mais cette contamination n'intéresse pas l'histoire primitive de Simon.

[1] Pour déterminer la valeur de ce mot *Puissance*, on peut se reporter aux *Origines*, note A, les Puissances, p. 548 sqq.

LOISY commente longuement le récit des Actes relatif à Simon ; il écrit, p. 366 : « Simon ne paraît avoir été aucunement un prophète comme Jésus, exposé à toutes les disgrâces du côté du pouvoir politique ; ce fut plutôt un chef d'école, un magicien théosophe, qui était dans le courant du syncrétisme oriental et ne pouvait inquiéter en rien l'autorité romaine. On ne saurait dire en quelle mesure la doctrine qui lui est attribuée remonte jusqu'à lui. Jésus, dans le quatrième évangile, parle comme la tradition fait parler Simon, et Jésus n'a jamais tenu le langage qu'on lui prête. Mais le cas de Simon n'est pas le même que celui de Jésus, et le magicien pourrait bien avoir opéré lui-même, à son bénéfice, sous une forme plus réservée peut-être que dans les dires des Actes et de Justin, la synthèse du messianisme israélite et du mysticisme païen. Après tout, l'existence du quatrième évangile prouve qu'en ce temps-là un être de chair et d'os pouvait se dire descendu du ciel, lumière du monde, un avec le dieu invisible et ineffable, sans provoquer trop d'étonnement autour de lui et sans se faire taxer de folie par le commun de ses semblables. » Sans vouloir relever tous les traits de cette exégèse, remarquons seulement la grande différence qui distingue les prétentions de Simon des affirmations de Jésus : le magicien de Samarie n'est pas le créateur d'un mouvement religieux, il veut exploiter a son profit l'émotion produite par la prédication et les miracles du Christ ; de plus, il n'exerce pas son action dans les milieux juifs, mais parmi les Samaritains, dont la foi religieuse, très imparfaite et tres contaminée, était plus facile à décevoir.

tard, saint Justin rapporte que « presque tous les Samaritains, et quelques hommes dans les autres nations, le reconnaissent et l'adorent comme le Dieu souverain[1] ».

Il semble que le culte simonien ait progressivement exalté son héros : la « grande Puissance de Dieu » est devenue par identité le Dieu suprême. Ce développement religieux est fréquent dans les mythologies de cette époque : une divinité conçue d'abord comme intermédiaire et révélatrice, attire bientôt à elle toutes les adorations en même temps qu'elle absorbe et s'identifie tous les autres dieux : c'est cette apothéose, semble-t-il, qu'on aperçoit à travers le texte d'Irénée, inspiré lui-même du *Syntagma* de Justin : « (docuit) esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est, eum qui sit super omnia Pater, et sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines[2] ».

Au-dessous de ce dieu suprême, les Simoniens admettent un démiurge qui a créé le monde visible[3].

Justin ajoute : « Une certaine Hélène l'accompagnait partout ; elle avait d'abord vécu dans un lieu de prostitution ; les Simoniens prétendent qu'elle était sa première Pensée[4]. »

---

[1] *Apol.*, I, 26, 3 ; cf. 56, 1-2. Quelle que soit l'erreur commise par Justin au sujet de la prétendue statue de Simon à Rome (*ib.*), on s'accorde à reconnaître la valeur de son témoignage relativement à la religion des Samaritains, ses compatriotes, et au culte qu'ils rendent à Simon. Cf. LOISY, p. 365 : « Justin a pu se tromper en ce qui regarde la venue de Simon à Rome ; mais il n'a pas dû se tromper en ce qui regarde la présence de simoniens en Samarie vers l'an 130 et l'existence du fondateur de leur secte, un siècle environ auparavant, vers le temps où commençait l'évangélisation chrétienne. »

[2] *Advers. haer.*, I, 23, 7 ; cf. CERFAUX, *RSR*, 1925, p. 225 et 238.

[3] *Recognitiones*, II, 7, 1 : « Simon... gloriae ac jactantiae supra omne genus hominum cupidus ita ut excelsam virtutem quae supra creatorem deum sit credi se velit. » *Ibid.*, II, 12 : « Decipiens turbas et asserens semetipsum quidem virtutem esse quamdam quae sit supra conditorem deum. » Cf. *Homélies*, II, 22 ; sur ces textes, CERFAUX, *RSR*, 1926, p. 6 sqq.

[4] *Apol.*, I, 26, 3. Cette donnée est plus développée par Irénée, I, 23, 8 sqq. : « Hic Helenam quamdam ipse a Tyro civitate Phoenices quaestuariam cum redemisset, secum circumducebat, dicens hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem quae vult Pater ejus, degredi ad

Cette Hélène aurait été trouvée par Simon dans une maison publique de Tyr. Ce mythe s'interprète d'une façon vraisemblable si l'on admet que le culte samaritain de Simon, transporté à Tyr, s'identifie là avec le culte du Soleil, dont la déesse parèdre est la Lune (Sélénè ou Hélène)[1].

Dans cette déesse les gnostiques simoniens retrouvent Sophia[2], que les gnostiques alexandrins identifient avec Isis[3]; cette sagesse suprême était, disaient-ils, ignorée des hommes, qui ne pouvaient en voir que l'image, car elle habitait auprès du dieu suprême et unique[4].

Jusqu'ici le culte de Simon apparaît, en face du christia-

---

inferiora, et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam esse putari... » Irénée explique ensuite comment cette Ennoia, après avoir souffert toutes sortes d'indignités, était devenue l'Hélène de la guerre de Troie, puis enfin une prostituée à Tyr; c'était la brebis perdue; Simon était venu pour la délivrer et sauver le monde. Tous ces traits, qu'on retrouve aussi chez les autres hérésiologues, sont des surcharges postérieures qui ont pour nous moins d'intérêt. Au contraire le début de cette notice d'Irénée expose une sorte de traduction gnostique de la théologie du Logos créateur, sortant du Père, connaissant sa volonté et engendrant les autres êtres.

[1] Cf. Waitz, p. 134 sq. Peut-être faut-il voir un souvenir de cette diffusion du simonisme sur la côte phénicienne dans la légende de la poursuite de l'apôtre Pierre par le Magicien tout le long de cette côte depuis Césarée jusqu'à Antioche en passant par Sidon et Tyr. Waitz, à qui j'emprunte encore cette hypothèse, ajoute que cette contamination du culte tyrien et du culte simonien a dû se faire au plus tard à la fin du Ier siècle ou au début du second, puisque la légende d'Hélène se trouve déjà chez Justin qui d'ailleurs n'en connaît pas l'origine.

[2] *Recogn.*, II, 12 : « Lunam vero quae secum est esse de superioribus caelis deductam, eamdemque cunctorum genitricem asserit esse sapientiam, pro qua, inquit, Graeci et barbari confligentes, imaginem quidem ejus aliqua ex parte videre potuerunt, ipsam vero ut est penitus ignorarunt, quippe quae apud illum primum omnium et solum habitaret deum. » Cf. *Hom.*, II, 25 et Cerfaux, 1926, p. 10.

[3] Plutarch., *Isis et Os.*, 3; cf. Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen*, 108, 111, 130; *Poimandres*, 44 sq.; 233; 270.

[4] *Recogn.*, *ibid.*, cf. Cerfaux, 1926, p. 284 et n. 4. Cerfaux a attiré l'attention sur le chiffre de 30 attribué souvent aux conventicules simoniens (1926, p. 278); il y a vu, avec vraisemblance, l'indice d'un thiase institué en l'honneur de la divinité lunaire.

nisme, comme une religion rivale ; il s'affronte à lui, mais il ne lui emprunte pas ses traits distinctifs ; c'est une gnose païenne, ce n'est pas une hérésie. Mais bientôt cette religion ambitieuse et pauvre subit l'ascendant supérieur de la religion chrétienne, et les mythes païens de Simon et d'Hélène commencent à s'interpréter en formules juives ou chrétiennes.

Irénée écrit : « (Simon) docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit[1] ». Cette gnose à forme trinitaire doit, semble-t-il, s'interpréter en ce sens : les Samaritains adorent en Simon le Dieu suprême, le Père ; les Juifs l'adorent comme le Fils, c'est-à-dire le Messie[2] ; les païens comme la première Pensée ou l'Esprit-Saint[3]. Quoi qu'il en soit de ces différentes identifications, il est intéressant de remarquer que, dès le milieu du IIe siècle, le simonisme est déjà assez pénétré d'influences chrétiennes pour essayer de se donner un simulacre de Trinité ; il le construit d'ailleurs selon la formule modaliste, si répandue dans les différentes sectes de la deuxième moitié du IIe siècle[4].

Nous ne dirons rien d'un autre mythe « simonien » exposé par Irénée : le Christ serait descendu ici-bas pour soustraire le monde à la tyrannie malfaisante des anges et archanges[5] : c'est là une spéculation basilidienne, étrangère à la gnose simonienne, du moins dans sa forme primitive[1].

---

[1] I, 23, 1. Cf. HIPPOLYTE, *Philos.*, VI, 19, 6 (p. 147, 6).

[2] WAITZ, qui a proposé cette interprétation (p. 135), rappelle un texte des *Homélies*, XVIII, 8, 9, où Simon est représenté comme le Fils révélant le Père ineffable.

[3] L'identification de l'Ennoia divine avec l'Esprit-Saint est semblable à celle que les gnostiques établiront entre Sophia-Achamoth et l'Esprit. Ces identifications se comprennent aisément chez des écrivains de langue araméenne ou syriaque qui voient dans l'Esprit (Ruach) un principe féminin.

[4] Cf. *infra*, p. 128 sq.

[5] I, 23, 3 : « Cum enim male moderarentur Angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum, ad emendationem venisse rerum, et descendisse eum transfiguratum, et assimilatum Virtutibus et Potestatibus et Angelis ; ut et in hominibus appareret ipse, cum non esset homo ; et passum autem in Judaea putatum,

---

cum non esset passus. Prophetas autem a mundi fabricatoribus Angelis inspiratos dixisse prophetias; quapropter nec ulterius curarent eos hi, qui in eum et in Helenam ejus spem habeant. »

[1] Cf. Cerfaux, p. 236 : « Tous les thèmes du système basilidien sont repris l'un après l'autre : le mauvais gouvernement des anges et leurs compétitions pour la souveraineté du monde; l'intervention du dieu suprême pour delivrer les hommes de cette tyrannie; les transfigurations successives de l'éon rédempteur qui veut éviter d'être reconnu, quand il traverse chaque ciel, par l'ange qui y domine, et le docétisme de son incarnation et de sa passion terrestres, le mépris qu'il faut avoir pour les Prophètes qui n'avaient été inspirés que par les anges... Tous ces éléments, bien à leur place dans une gnose judaïque teintée de christianisme, ne sont entrés dans le système simonien que par un coup d'état violent. » Cerfaux conclut : « Je croirais volontiers qu'on a surpris la bonne foi d'Irénée. »

Nous ne dirons rien non plus de l'*Apophasis* qu'on lit dans les *Philosophoumena*, vi, 9-18; il ne semble pas que nous ayons là un document simonien; cf. H. Staehelin, *Die Gnostischen Quellen Hippolyts. Texte u. Unters.*, vi, 3 (Leipzig, 1890), p. 42 sq., 47 sq., 77 sq., 93 sq.; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 216-226; Cerfaux, *l. l.*, 1926, p. 18-20.

CHAPITRE II

LA GNOSE CHRÉTIENNE.

1. — Basilide.

Nous laisserons de côté les premiers gnostiques chrétiens, Cérinthe, Cerdon, Satornil. Les spéculations théologiques qu'on leur a prêtées appartiennent à leurs disciples et trahissent l'influence des grands gnostiques postérieurs[1].

Le premier de ces grands gnostiques est Basilide[2]. Il enseignait sous le règne d'Hadrien[3], à Alexandrie[4]. Nous le connaissons surtout par les quelques fragments de ses écrits qui nous ont été conservés par Clément d'Alexandrie, par quelques allusions d'Origène, secondairement par la notice d'Irénée (I, 24, 3-6) et par celle du *Syntagma* d'Hippolyte; ce dernier document nous est connu par les remaniements d'Épiphane, XXIV, 1-4, de Philastrius, 32, de pseudo-Tertullien, 4.

La controverse de Clément vise presque exclusivement les théories morales de Basilide, la question de l'origine du mal (*Strom.*, IV, 12, 81-88), de la foi (II, 3, 10; IV, 13, 89; V, 1, 3), des passions de l'âme (II, 20, 112), de la continence et du mariage (III, 1, 1-3), du pardon des fautes (IV, 24, 153). On n'en conclura pas que Basilide ait été exclusivement préoccupé des questions morales et qu'il ait négligé les spéculations métaphysiques; on remarquera seulement que les discussions de Clément n'éclairent qu'un aspect de son œuvre.

---

[1] Sur la christologie de Cérinthe cf. *Origines,* p. 483 sq.

[2] Cf. E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme,* p. 39-56; G. Krüger, art. *Basilides, PRE,* II, 431-434; Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus,* p. 84-104.

[3] *Strom.*, VII, 17, 106, 4.

[4] Irénée, I, 24, 1. Cette indication est confirmée par d'autres traits: c'est à Alexandrie surtout que Basilide a marqué sa trace, comme on le voit par Clément et Origène; et c'est aussi la gnose alexandrine qui fait pressentir et prépare l'enseignement de Basilide.

Ici ou là cependant on entrevoit, même chez Clément, la théologie de Basilide : il mentionne explicitement l'ogdoade[1] ; ailleurs il accuse Basilide d'avoir fait du diable un dieu[2], et encore d'avoir nié l'unité de Dieu[3] ; ce sont des amorces de la construction théologique que décrit Irénée[4].

A l'origine, un principe unique que Basilide appelle le Père agennetos ; de lui naît le Nous ; du Nous, le Logos ; du Logos, Phronesis ; de Phronesis, Sophia et Dynamis ; de Sophia et Dynamis, les Puissances, les Archontes, les premiers Anges. On retrouve dans la notice d'Hippolyte les mêmes émanations. Tout porte à croire que le système ainsi décrit est en effet celui de Baislide[5].

---

[1] *Strom.*, IV, 25, 162, 1 : Βασιλείδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

[2] IV, 12, 85, 1 : πῶς δὲ οὐκ ἄθεος θειάζων μὲν τὸν διάβολον, ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον ;

[3] V, 11, 74, 3 : Μωυσῆς... μονογενῆ τε κόσμον, ὥς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελλε θεόν.

[4] I, 24, 3. « Basilides autem, ut altius aliquid et verisimilius invenisse videatur, in immensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deine a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia Virtutes, et Principes, et Angelos, quos et primos vocat, et ab iis primum caelum factum. Dehinc ab horum derivatione alios autem factos, aliud caelum simile priori fecisse, et simili modo ex eorum derivatione cum alii facti essent, antitypi eis qui super eos essent, aliud tertium deformasse caelum ; et a tertio deorsum descendentium quartum, et deinceps secundum eum modum alteros et alteros Principes et Angelos factos esse dicunt, et caelos trecentos septuaginta quinque. Quapropter et tot dies habere annum, secundum numerum caelorum... »

[5] M. de Faye, si défiant vis-à-vis des sources ecclésiastiques, admet cependant la valeur de ce renseignement (p. 54). « Que faut-il penser enfin de cette hiérarchie d'entités et d'anges dont Basilide, d'après notre notice, remplissait le monde invisible ? En est-il bien l'inventeur ? En soi, cela n'a rien d'invraisemblable. L'idée qu'il y a entre le Dieu suprême et le Cosmos des êtres ou des abstractions, des dieux ou des anges qui sont comme les organes de transmission de la substance ou de la force divine est partout répandue... Bientôt Valentin les disposera en couples harmonieux. La hiérarchie que le traité d'Hippolyte attribue à Basilide n'a rien de bien raffiné. Elle

Il faut remarquer que ces émanations ne sont pas disposées en couples comme elles le seront dans le système de Valentin, mais en progression individuelle, comme dans la théorie de Zoroastre[1]. C'est ainsi qu'elles apparaissaient aussi dans le traité de Plutarque sur Isis et Osiris[2]. Clément mentionne l'ogdoade et permet de la compléter, en ajoutant aux six termes énumérés par Irénée la Justice et la Paix. Ces abstractions personnifiées sont bien dans le courant théologique de l'époque (*supra,* p. 3 sqq.), et on les pressentait déjà dans le texte de Plutarque que nous rappelions ci-dessus. Ces spéculations avaient sans doute chez Basilide le caractère qu'elles auront chez les autres gnostiques, celui d'une gnose supérieure dont la révélation était réservée aux initiés[3].

Cette gnose se présentait chez Plutarque avec un caractère nettement dualiste : c'était la lutte de la lumière et des

---

a, comme toutes les conceptions de ce penseur, le caractère d'une ébauche... »

[1] Cf. Harvey, éd. d'Irénée, p. cvi-cvii.

[2] Ch. xlvii : Exposant la religion de Zoroastre, il rappelle les deux dieux : « Horomazes né de la plus pure lumière, et Areimanios né des ténèbres; ils luttent l'un contre l'autre »; il poursuit : καὶ ὁ μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε (τὸν μὲν πρῶτον, εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον, ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον, εὐνομίας· τῶν δὲ λοιπῶν, τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν)· ὁ δὲ τούτοις ὥσπερ ἀντιτέχνου ἴσους τὸν ἀριθμόν... Ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ᾠὸν ἔθηκεν. Οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι, καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι, διατηρήσαντες τὸ ᾠὸν ἀνωθέν, ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς. Dans ce texte, les six dieux créés par Horomazes ne sont pas identifiés à Eunoia, Aletheia, Eunomia, etc., mais ils sont conçus comme les artisans de chacune de ces vertus; de là on passe aisément à la personnification. Et au-dessous de ces six dieux, le texte en mentionne vingt-quatre autres : on voit déjà là les trente Éons du plérome.

Dans ce passage de Plutarque, c'est la religion de Zoroastre qui apparaît comme la source de ces spéculations; mais il faut aussi reconnaître l'influence des anciennes religions de l'Égypte : on retrouve l'ogdoade primitive dans les deux systèmes rivaux d'Héliopolis et d'Hermopolis. Cf. Améllineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien* (Paris, 1887), p. 294, citant Maspero : « Toute *Paut,* neuvaine divine, se composait : premièrement d'un dieu principal, seul nommé à part et comme créateur; deuxièmement, des *Sesunnu,* ou huit dieux complémentaires qui rendaient hommage au premier et l'aidaient à l'accomplissement des fonctions divines. »

[3] Cf. de Faye, p. 54.

ténèbres. On retrouve cet antagonisme dans un curieux fragment de Basilide que nous ont conservé les *Acta Archelai*[1] ; dans son XIIIe livre, il recherche l'origine du bien et du mal et l'expose d'après une théorie qu'il emprunte aux « barbares » : A l'origine existait la lumière et les ténèbres ; elles tiraient leur origine d'elles-mêmes, et n'étaient pas engendrées par un autre principe. Elles vivaient à leur guise, et selon leurs propriétés respectives. Mais, quand elles se connurent, les ténèbres désirèrent la lumière et la poursuivirent afin d'y participer. La lumière au contraire ne désirait pas participer aux ténèbres, mais seulement les voir. Elle vit les ténèbres comme dans un miroir, et un reflet de lumière tomba sur les ténèbres. Les ténèbres saisirent ainsi non la vraie lumière, mais quelque apparence de lumière. C'est pourquoi le bien parfait n'existe pas dans le monde, et ce qu'il y a de bien est très peu de chose. Et cependant grâce à ce reflet de la lumière, les créatures ont pu engendrer une apparence qui conduit à ce mélange de lumière qu'elles avaient conçu. Et c'est la créature que nous voyons[2].

---

[1] *Acta Archelai*, 67 (*GCS*, p. 96).

[2] « Desinamus ab inani et curiosa varietate ; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt : et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita ; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae (genitae) esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, proprium unum quodque eorum vitam agebant quam vellent et quale sibi conpeteret ; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea et coadmisceri ac participari de ea cupiebant. Et tenebrae quidem haec agebant, lux vero nequaquam ex tenebris quicquam recipiebat in sese nec in earum desiderium veniebat, tantummodo quod etiam ipsa spectandi libidinem passa est. Et quidem respexit eas velut per speculum. Enfasis igitur, id est color quidam lucis, ad tenebras factus est solus, sed lux ipsa respexit tantummodo et abscessit, nulla scilicet parte sumpta de tenebris. Tenebrae vero ex luce sumpserunt intuitum et yles enfasin vel colorem, in quo ei displicuerant. Cum ergo nequiores de meliore sumpsissent non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin,... boni raptiva mutatione traxerunt. Unde nec per-

L'idée qui transparaît à travers ce mythe est celle que nous avons déjà rencontrée dans la gnose simonienne : la Sagesse, disaient les Simoniens, est ignorée des hommes; ils n'en ont aperçu que l'image; ainsi en est-il ici de la lumière : les ténèbres ne peuvent en saisir qu'un reflet, mais c'est de ce reflet que vient tout ce qu'il y a de bon en ce monde. Bousset, qui a bien commenté ce texte[1], ajoute : « Nous voudrions bien savoir quelles sont les créatures qui ont pu de ces éléments de lumière tirer ce monde; autant qu'il semble, elles appartiennent au monde du mal et des ténèbres. Dans le système basilidien développé, ce sont les puissances angéliques créatrices émanées du Dieu très haut, mais à une distance infinie. Cette conception ne semble pas encore se rencontrer ici, et en général on trouve ici peu de traces de l'esprit du système basilidien postérieur. » Ce qui du moins apparaît clairement dans ce mythe, c'est la conception dualiste et pessimiste du monde, l'antagonisme irréductible, primordial, qui oppose la Lumière aux Ténèbres, la participation lointaine à la Lumière, source unique des biens chétifs qu'on peut rencontrer ici-bas.

Ce dualisme retentit sur la théologie : en face du Dieu suprême, Basilide imagine l'Archonte, chef des mauvais anges, et dieu des Juifs; c'est déjà la grande antithèse marcionite[2]. Cet Archonte aurait été, au jour du baptême de Jésus, frappé de terreur en entendant la voix céleste et en contemplant l'apparition inopinée de la colombe et cette crainte aurait été pour lui, selon le texte sacré, « le commencement

---

fectum bonum est in hoc mundo, et quod est valde est exiguum, quia parum fuit etiam illud, quod initio conceptum est. Verum tamen per hoc ipsum exiguum lucis, immo potius per speciem quandam lucis, creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem. Et haec est ista, quam cernimus, creatura. »

[1] *Hauptprobleme*, p. 92-94.

[2] Cette thèse de Basilide est attestée par Irénée, i, 24, 4 : « Esse autem principem ipsorum (angelorum) eum, qui Judaeorum putatur esse deus », et par les hérésiologues dérivés d'Hippolyte : Epiphane, xxiv, 2, 3; ps. Tertullien, 4; Philastr., 32. On ne peut pas récuser leur témoignage, comme le fait de Faye, p. 53-54, car il est confirmé par Clément d'Alexandrie, dans le passage cité ci-dessus.

de la sagesse[1] ». Ici encore on pressent le marcionisme dans cette invasion du domaine du dieu des Juifs par le Messie divin qu'il n'attendait pas.

Autour de ces thèses centrales toute une cosmologie a été brodée soit par Basilide soit par ses disciples. Nous avons vu que de Sophia et de Dynamis sont nés les Puissances, les Archontes, les premiers Anges. Ils ont fait le premier ciel; puis d'autres anges, nés des premiers, ont fait le second ciel, et ainsi ont été successivement créés 365 cieux; et c'est pour cela, ajoutent les Basilidiens, que l'année a 365 jours[2]. Le ciel suprême est appelé par eux Abrasax; ce nom, qui devint une formule magique, exprimait par la valeur numérique de ses lettres, le chiffre fatidique 365[3]. Les Basilidiens exprimaient par un autre symbole numérique ce que les Mithriastes signifiaient par le nom de leur dieu Mithra (μειθρας) : de part et d'autre la somme des lettres a la même valeur, 365, et cette rencontre, que les Pères ont remarquée[4], n'était sans doute pas fortuite : nous nous trouvons ramenés ici à ce dualisme iranien qui nous est déjà apparu derrière le texte de Plutarque. Remarquons enfin que cette multitude de cieux ou de mondes est une imagination familière aux gnostiques païens dès avant l'ère chrétienne[5].

Ainsi de toutes parts ces imaginations nous ramènent au paganisme : bien des réminiscences bibliques et évangéliques seront parsemées dans cette gnose basilidienne. On y trouvera un Christ, une rédemption, une théorie de la foi ou du martyre qu'on pourra rapprocher de certains aspects de la doctrine chrétienne ; Basilide s'autorisera d'un enseignement secret de saint Mathias[1] ; mais au fond du système ce qu'on aperçoit, c'est l'antagonisme primordial de la Lumière et des Ténèbres, c'est une conception de la divinité suprême et des émanations qui en procèdent, apparentée à la mythologie iranienne ou égyptienne, mais qui n'a rien de commun avec la théologie de l'Église.

---

[1] Cette exégèse étrange a été conservée par CLÉMENT, *Strom.*, II, 8, 36, 1, cf. 28, 2, et *Exc. Theod.*, 16.

[2] IRÉNÉE, *l. l.*, 3 : « Deinceps secundum eum modum alteros et alteros Principes et Angelos factos esse dicunt, et caelos trecentos sexaginta quinque. Quapropter et tot dies habere annum, secundum numerum caelorum. » Même indication chez les autres hérésiologues.

[3] IRÉNÉE, *l. l.*, 7 : « Trecentorum autem sexaginta quinque caelorum locales positiones distribuunt similiter ut mathematici. Illorum enim theoremata accipientes, in suum characterem doctrinae transtulerunt : esse autem principem illorum Abraxas, et propter hoc trecentos sexaginta quinque numeros habere in se. » Sur l'*Abrasax* ou *Abraxas*, cf. H. LECLERCQ, art. *Abrasax* du *Dict. d'Arch.*

[4] S. JÉRÔME, *in Amos*, III (*P. L.*, XXV, 1018), cf. LECLERCQ, art. cité.

[5] Nous avons cité et commenté (I, p. 78), le texte de Plutarque sur les 183 mondes disposés en triangle autour de la plaine de vérité.

Ce système émanatiste, qui pénètre dans les cercles chrétiens avec Basilide, s'épanouit et prend sa forme définitive avec Valentin et son école.

§ 2. — Valentin[2].

Au rapport d'Irénée[3], Valentin « vint à Rome sous Hygin, y fleurit sous Pie, il y resta jusqu'à Anicet » ; il y séjourna donc une trentaine d'années environ (136-165). Tertullien raconte que « Valentin avait espéré l'épiscopat, car il avait beaucoup de talent et d'éloquence ; un autre, recommandé par son martyre, lui fut préféré; Valentin, par indignation, rompit avec l'Église orthodoxe »[4].

---

[1] HIPPOL., *Philos,,* VII, 20, 1.

[2] Valentin nous est connu d'abord par les fragments qui nous ont été conservés de ses écrits par Clément d'Alexandrie, puis par les mentions assez nombreuses qu'on peut relever chez Origène et par les notices des hérésiologues, Irénée, Hippolyte, Tertullien, etc. M. DE FAYE lui a consacré des chapitres enthousiastes : *Introduction,* p. 81-85; *Gnostiques et Gnosticisme,* p. 57-74 (Valentin), et 75-141 (les disciples de Valentin). Article plus sobre et plus précis de E. PREUSCHEN, *Valentinus, PRE,* XX, 395-402; BOUSSET, *Hauptprobleme,* 340 sqq.; HARNACK, art. *Valentinus and the Valentinians, Enc. Brit.,* XXIV, 37-40; dans la 11e éd., XXVII, 852-857, l'article est de W. BOUSSET.

[3] *Haer.,* III, 4, 3, cité par EUSÈBE, *H. E.,* IV, 11, 1.

[4] *Adv. Valent.,* 4. Ce renseignement est tenu généralement pour suspect, parce que, d'après IRÉNÉE, III, 3, 3, Télesphore seul des évêques de Rome a été martyr (PREUSCHEN, art. cité, p. 396; LIPSIUS, *Dict. of Chr. Biogr.,* IV, 1077); mais on remarquera que, d'après Tertullien, cette confession serait antérieure à l'élévation sur le siège de Rome; rien n'empêcherait de voir dans Pie ce rival heureux. Dans *Praescr.,* 30, Tertullien écrit que Marcion et Valentin vécurent

Valentin reprit et développa les spéculations théologiques de Basilide; M. de Faye caractérise ainsi son système (p. 71) : « On attribue à Valentin une véritable métaphysique. Il aurait peuplé le monde invisible d'entités qu'il aurait disposées par couples; chaque couple aurait projeté de son sein le couple suivant. Il les aurait appelés éons. Le trentième éon aurait failli. Cette chute devient l'origine de la création du monde, de l'apparition d'êtres ou d'entités inférieures, de la formation de l'homme, du développement du mal, et enfin du drame de la Rédemption. Il est certain que la tradition a eu raison de prêter à Valentin une spéculation de cette nature. »

Son influence fut considérable pendant la seconde moitié du IIe siècle et les premières années du IIIe. Au témoignage de Tertullien et d'Origène[1], les Valentiniens constituent la secte la plus nombreuse et la plus puissante. Très vite d'ailleurs elle se décomposa en écoles diverses, chacun prenant la liberté de dogmatiser à sa guise[2]. Au rapport d'Hippolyte (*Philos.*, VI, 35), on distingue deux groupes principaux, l'un oriental, l'autre italique. Le valentinisme oriental était surtout répandu en Égypte et en Syrie; l'école occidentale avait envahi non seulement l'Italie, mais le sud de la Gaule; c'est elle que visent surtout Irénée et Hippolyte; ses représentants les plus connus sont Ptolémée et Héracléon qui enseignaient l'un et l'autre entre 150 et 180[3].

---

sous Antonin et vinrent à Rome sous Éleuthère; Labriolle note : « les données de Tertullien ne sont pas ici très cohérentes, car le principat d'Antonin a duré de 138 à 161 et Éleuthère fut évêque de Rome de 174 à 189. » Ce n'est pas d'ailleurs le seul cas où la chronologie de Tertullien soit en défaut; cf. Chapman, *Rev. Bénéd.*, 1902, 156 sqq.; *Journ. of Theol. Stud.*, 1907, 597 sqq.

[1] Tertullien, *adv. Valent.*, 1 : « Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos. » Origène, *in Ezech. hom.*, II, 5 : « Valentini robustissima secta. »

[2] Irénée, I, 11, 1 (569) : « Voyons maintenant leur opinion inconstante, car il y en a deux ou trois, ils ne s'entendent pas sur le même sujet, mais ils se contredisent dans les mots et dans les choses. » Tertullien, *de Praescr.*, 42, 8 : « Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. »

[3] Cf. sur Héracléon, A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*.

Les Valentiniens, plus que Basilide, semblent avoir eu le souci de concilier apparemment leur doctrine avec l'enseignement de l'Église, et l'on peut lire toute la lettre de Ptolémée à Flora sans voir apparaître ces mystères de la gnose qui étaient réservés aux initiés[1].

L'effort principal de saint Irénée, surtout dans son premier livre, fut de démasquer l'hérésie ou, comme il le dit, de forcer dans son repaire et de chasser au grand jour la méchante bête qui se cache dans les fourrés. Il y réussit, et mieux nous connaissons la gnose, mieux aussi nous appré-

---

Texts and Studies, I, 4 (Cambridge, 1891); E. de FAYE, *Gnostiques,* p. 76-102; sur PTOLÉMÉE, de FAYE, p. 102-107 et suivantes. L'écrit le plus notable que nous ayons de Ptolémée est sa lettre à Flora, citée par Épiphane, XXXIII, 3-7; elle a été éditée par HARNACK (*Sitzungsberichte d. K. P. Akad.*, XXV, 1902). En occident, la gnose disparut assez vite; les derniers gnostiques passèrent au manichéisme; vers 380, OPTAT pouvait écrire (I, 9) : « Haereticorum per provincias Africanas non solum vitia, sed etiam nomina videbantur ignota, Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas. » Les Valentiniens se maintiennent plus longtemps en Égypte, et les Marcionites dans tout l'Orient. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*^{4}, p. 928 sqq.; PREUSCHEN, *PRE,* p. 404, l. 59.

[1] IRÉNÉE, III, 15, 2 (913) : « Hi (qui a Valentino sunt) enim ad multitudinem, propter eos, qui sunt ab Ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt, simpliciores, et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communione eorum, et cum eadem dicant et eamdem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos, et cum dejecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium. » De même TERTULLIEN, *adv. Val.*, 1 : « Nihil magis curant quam occultare quod praedicant; si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae offucium est; confusio praedicatur, dum religio adseveratur. Nam et illa Eleusinia, haeresis et ipsa Atticae superstitionis, quod tacent, pudor est. Idcirco et aditum prius cruciant quam consignant, cum epoptas ante quinquennium instituunt... Proinde quos nunc destinamus haereticos sanctis nominibus et titulis et argumentis verae religionis vanissima atque turpissima figmenta configurantes... Eleusinia Valentiniana fecerunt, lenocinia sancta, silentio magna, sola taciturnitate caelestia. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio « altum est » aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant... Ne discipulis quidem propriis ante committunt, quam suos fecerint. Habent artificium, quo prius persuadeant quam edoceant. »

cions la valeur de la documentation d'Irénée[1]. Mais les adversaires qu'il débusque sont ceux qui menacent actuellement son troupeau, avant tout les Valentiniens de l'école de Ptolémée; ce polémiste est un pasteur et non un historien; il n'a pas la curiosité de distinguer la pensée du maître de celle des disciples ni de différencier les nuances qui caractérisent les innombrables variations de la gnose.

Si nous voulons atteindre Valentin lui-même, ce qu'il nous faut considérer d'abord ce sont les fragments cités par Clément d'Alexandrie. Ici, comme dans l'étude de Basilide, nous recueillons surtout l'enseignement moral du maître, car c'est l'objet principal des discussions de Clément.

Comment le monde est-il mauvais, et comment cependant porte-t-il le reflet d'un monde supérieur? Valentin, comme Basilide, explique ce mystère par l'hypothèse d'un germe spirituel semé dans la matière à l'insu même des anges créateurs :

> « Valentin dit textuellement : De même que dans cette formation (de l'homme) la crainte s'empara des anges, lorsqu'ils l'entendirent proférer des choses plus grandes qu'on ne l'eût attendu après cette création, à cause de celui qui avait mis en lui invisiblement un germe de la nature supérieure et qui lui donnait cette audace; ainsi parmi les générations d'hommes qui sont dans le monde, les œuvres des hommes font peur à ceux qui les ont faites, par exemple les statues, les images, et tout ce que les mains des hommes façonnent au nom de Dieu; car Adam, formé au nom de l'Homme, imprima la crainte de l'Homme qui était avant lui, comme si celui-là eût été vraiment présent en lui, et (les anges) furent effrayés et ils s'empressèrent d'effacer leur œuvre[2]. »

Clément lui-même a rapproché ce fragment de Valentin du passage de Basilide que nous avons commenté plus haut, et en effet c'est de part et d'autre la même imagination : une grandeur surnaturelle se révélant inopinément soit dans le

---

[1] Un papyrus, encore inédit, de Berlin, nous a rendu un Ἀπόκρυφον Ἰωάννου; K. SCHMIDT écrit à son sujet : « Dieses Werk ist mit jedem Werke identisch, das Irenäus in *Adv. haer.*, I, 29, in seinem ersten Teile exzerpiert hat » (*Pistis Sophia* (Leipzig, 1925), p. xc).

[2] *Strom.*, II, 8, 36, 2-4.

Christ, soit dans l'homme et effrayant les puissances d'en bas. De plus, les anges apparaissent ici comme des créateurs jaloux de leur œuvre, dont l'excellence les déconcerte et les effraie; ce sont les traits du Démiurge et de ses Archontes, tels que nous les verrons dans toute la gnose valentinienne. On aperçoit aussi dans ce texte la trace de la légende juive de l'Homme[1].

Cette interprétation de la création fait déjà apparaître le dualisme qui est au fond du système de Valentin et qui lui inspire son horreur de la matière; de là vient le docétisme de sa christologie[2]; de là aussi cette thèse que le Démiurge n'est que « l'image du Dieu véritable », de même que « le monde visible n'est que l'image de l'éon vivant[3] »; les gnostiques, qui constituent l'élite, possèdent non seulement l'image, mais la ressemblance, grâce à la communication qu'ils ont reçue de l'esprit, à l'insu du Démiurge[1]; ils sont « les fils de la vie éternelle », et ils « ont voulu se partager la mort pour la dépenser et l'épuiser, afin que la mort meure en eux et par eux[2] ».

---

[1] Sur cette spéculation dans le judaïsme, v. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums* (Tübingen, 1926), p. 352 sqq.; sur son origine orientale, *ibid.*, p. 489.

[2] *Strom.*, III, 59, 3 : « Dans sa lettre à Agathopous, Valentin dit : πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. » Il faut remarquer que Clément ne condamne pas cette doctrine et se contente d'ajouter : « Nous donc nous embrassons la continence par amour pour le Seigneur et pour la beauté propre (de cette vertu). » Lui-même d'ailleurs écrit semblablement : « Il mangeait non pour soutenir son corps, qui était soutenu par une force sainte, mais pour ne pas éveiller les soupçons de ceux qui étaient avec lui » (*Strom.* VI, 9, 71, 2). Même doctrine dans les *Actes de Jean*, ch. 93 (éd. Bonnet, p. 196, 22) : « Quelquefois, quand je le touchais, je me heurtais à un corps matériel et compact; d'autres fois, quand je le touchais, sa substance était immatérielle et incorporelle et comme n'étant pas du tout. Et quand, invité par quelque pharisien, il se rendait à son invitation, nous y allions avec lui; et ceux qui nous avaient invités remettaient un pain à chacun de nous, et lui-même en prenait un; mais il bénissait son pain et nous le partageait; et d'un petit morceau chacun de nous était rassasié et nos pains restaient intacts, de sorte que nos hôtes étaient stupéfaits. » Dans l'hymne de l'âme (*Actes de Thomas*, 109) on voit aussi que la nourriture corporelle corrompt l'âme : dès que le fils du roi a goûté à la nourriture des Égyptiens, il oublie son origine.

[3] *Strom.*, IV, 89, 6-90, 2 : « Il écrit textuellement : « Autant l'image est inférieure au visage vivant, autant le monde l'est à l'Éon vivant. Quelle a donc été la cause de l'image? La majesté du visage, qui a fourni au peintre le modèle afin d'être honoré par son nom; car la forme n'a pas été trouvée authentiquement, mais elle a rempli le nom qui était resté imparfait dans la création. Car ce qu'il y a d'invisible

A l'arrière-plan de ces thèses il y avait toute une théogonie, que certains fragments font déjà pressentir[3], mais que Valentin réservait aux initiés. Dans un grand fragment valentinien cité par Épiphane[4], l'exposé de ces mystères commence ainsi : « Je viens vous parler de mystères innommables, ineffables, supracélestes, que ne peuvent comprendre ni les Puissances, ni les Autorités, ni les Forces subordonnées, ni aucune (créature provenant de) mélange, mais qui sont

---

en Dieu coopère à la foi de ce qui a été créé. » Car, poursuit Clément, il a dit que le Démiurge, en tant qu'il est appelé Dieu et Père, est image et prophète du Dieu véritable; le peintre c'est la Sophia, dont l'œuvre est l'image, à la gloire de l'Invisible; car tout ce qui procède de syzygie, ce sont les plérômes, et tout ce qui procède de l'un, ce sont les images. »

[1] *Ibid.*, 90, 3-4 : L'âme est l'image de l'esprit; mais elle reçoit le souffle de l'esprit supérieur. Dans le récit de la Genèse relatif à la formation de l'homme ils prétendent reconnaître une image prophétique de ce qu'ils disent eux-mêmes du Démiurge qui a été fait « selon l'image »; mais ils s'appliquent à eux-mêmes la « ressemblance », et disent que la communication de l'esprit supérieur a été inconnue du Démiurge. Saint Irénée reprendra cette distinction de l'image et de la ressemblance pour expliquer l'élévation de l'homme par la grâce. Cf. *infra*, p. 605.

[2] *Ibid.*, 89, 2 : « Valentin, dans une homélie, dit textuellement : « Dès le principe vous êtes immortels; vous êtes fils de la vie éternelle, et vous avez voulu vous partager la mort, afin que vous la dépensiez et l'épuisiez et que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous désagrégez le monde et que vous-mêmes vous n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière. »

[3] Par exemple *Strom.*, IV, 13, 90, 2 : ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες. Même citation dans les *Excerpta Theod.*, 32.

[4] ÉPIPHANE, *haer.* XXXI, 5-6. HARNACK, dans sa *Litteratur*, I, 178, voit dans ce texte un fragment authentique de Valentin. HOLL, dans sa note sur Épiphane (p. 390), sans aller aussi loin, y reconnaît du moins « une des sources les plus anciennes du valentinianisme ». Cette théogonie a été traduite et commentée par DIBELIUS, *Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, IX (1908), p. 329-340; cf. *infra*, p. 110, n. 3.

uniquement révélées à la Pensée de l'Immuable. » C'était en effet à une révélation immédiate du Logos que Valentin prétendait devoir sa connaissance des mystères divins : « Valentin affirme qu'il vit un enfant nouveau-né ; il lui demanda qui il était ; l'enfant répondit qu'il était le Logos ; et partant de là, Valentin expose un mythe digne de la tragédie, et entreprend d'échafauder toute son hérésie[1]. »

Sa théogonie, dont l'influence fut considérable[2], se rattachait à celle de Basilide ; elle s'en distinguait par deux traits principaux : les éons procèdent les uns des autres par couples, et non pas individuellement ; de plus ces émanations ne s'arrêtent pas à l'ogdoade : de l'avant-dernier couple de l'ogdoade procèdent dix autres éons, et du dernier couple douze autres. Ainsi est constitué le nombre sacré des trente éons, que nous connaissons déjà par Plutarque (*supra,* p. 96, n. 2). Ce développement des émanations divines est ainsi décrit : « Il dit que tout d'abord existait Bythos et Sigé ; d'eux ont procédé Nous et Alétheia ; de qui sont nés Logos et Zoé ; par qui ont été produits Anthropos et Ecclésia ; et de ces deux derniers sont nés douze éons, et de Logos et Zoé dix autres ; ainsi a été formée la trentaine d'éons qui résulte, dans le plérôme, de l'ogdoade, de la décade et de la dodécade[3]. »

---

[1] Hippol., *Philos.*, vi, 42, 2. Cf. Liechtenhahn, *Die Offenbarung*, p. 24.

[2] M. de Faye admire grandement ce « poème métaphysique » p. 72 : « Ce poème a dû exercer un grand attrait sur les esprits. Il devait être bien supérieur à celui de Basilide. Sa contexture paraît avoir été si forte, la distribution et le rôle des personnages imaginés par Valentin si bien entendus et si bien disposés, que les disciples les plus distingués du maître n'y ont rien changé... Que dis-je, cette spéculation a été si fortement conçue, qu'elle s'est conservée, au moins dans les grandes lignes, jusque dans les élucubrations des épigones. Dernière preuve de supériorité. La spéculation de Valentin, on va le voir bientôt, était extraordinairement suggestive ; elle excitait la pensée ; elle invitait aux réflexions les plus hautes. »

[3] Ps. Tertullien, 12. Harnack (*Chronologie,* ii, p. 221-223) a reconnu dans le traité du pseudo-Tertullien la traduction d'un abrégé du *Syntagma* d'Hippolyte écrit par Hippolyte lui-même ; cette hypothèse n'est pas sans vraisemblance (cf. d'Alès, *S. Hippolyte,* p. 75-77) ; même si on l'écarte, on s'accorde à reconnaître dans le livret du ps. Tertullien un résumé fidèle du *Syntagma* (cf. pour cette notice de Valentin, de Faye, p. 115 sqq.). La description du système de

On peut remarquer dans cette description deux éons que nous ne connaissions pas encore et qui, en effet, sont propres au système valentinien : Logos et Zoé. Leur insertion dans l'ogdoade s'explique avec beaucoup de vraisemblance par l'influence du prologue de saint Jean ; ce sont sans doute aussi des réminiscences johanniques qui ont fait admettre parmi les éons inférieurs Monogénès et Paraclétos[1]. Cette légère coloration chrétienne ne doit pas donner le change ; cette spéculation reste au fond toute païenne.

Dans la description que nous avons traduite nous trouvons au sommet du Plérôme un couple : Bythos et Sigé, l'Abîme et et le Silence. Dans un autre exposé, très ancien[2], l'origine des choses est autrement décrite ; elle a son point de départ non pas dans la dualité d'une syzygie, mais dans un principe unique, le Père :

> « Le Père était seul, inengendré, n'ayant pas de lieu, ni de temps, ni de conseiller, ni aucune autre essence qu'on puisse concevoir d'aucune façon ; mais il était seul, solitaire, comme ils disent, et se reposant seul en soi. Mais, comme il était fécond, il lui sembla bon un jour d'engendrer et d'émettre l'être très beau et très parfait qu'il portait en lui-même ; car il n'aimait point la solitude ; car il était tout entier amour, dit-il, et l'amour n'est pas amour, s'il n'y a pas un objet aimé. Le père donc, comme il était seul, émit et engendra Nous et Alétheia, c'est-à-dire la dyade, qui est la maîtresse et l'origine

---

Valentin qu'on lit chez Irénée, i, 11, est plus détaillée, mais il est douteux que tous ses détails représentent la pensée authentique de Valentin. Au reste ici même bien des détails sont incertains, ainsi que nous le remarquons ci-dessus.

[1] Cf. Bousset, *Encyclopedia Brit.*, 854.

[2] Hippolyte, *Philos.*, vi, 29, 5-30, 9. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, p. 39-41, estime que tout ce fragment représente la doctrine d'Héracléon, mais a été rédigé par un de ses disciples. E. de Faye, p. 251 à 256, y voit l'œuvre d'un Valentinien développant librement la pensée du maître. Staehelin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts*, p. 78-79, 84, 87, 102, reconnait la valeur de la source valentinienne, tout en y voyant une rédaction postérieure à Irénée. Après avoir apprécié sévèrement les autres documents utilisés par Hippolyte, il poursuit : « Allein die relation F (vi, 20-37 ; x, 13), die sich ja überhaupt von den andern Relationem vielfach vorteilhaft abhebt, erweckt in uns das volle Zutrauen, dass das Bild, welches sie uns vom Valentinianismus giebt, ein richtiges und den Thatsachen entsprechendes ist. »

et la mère de tous les éons qui sont à l'intérieur du plérôme. Nous et Alétheia, étant donc émis par le Père, géniture féconde d'un Père fécond, émet à son tour, à l'imitation du Père, Logos et Zoé. Et Logos et Zoé émettent Anthropos et Ecclésia. Et Nous et Alétheia, voyant que Logos et Zoé, leurs rejetons, étaient devenus féconds, rendirent grâces au Père de tous, et lui offrent le nombre parfait, dix éons. Car, dit-il, Nous et Alétheia ne pouvaient offrir au Père un nombre plus parfait que celui-là. Car il fallait glorifier le Père, qui est parfait, par un nombre parfait; or dix est parfait, parce qu'il est la première somme des nombres; mais le Père est plus parfait, parce qu'étant seul non produit, il a, par la première syzygie de Nous et Alétheia, donné naissance à toutes celles qui ont été ultérieurement produites. »

Les dix éons produits par Nous et Aletheia sont : Bythios et Mixis, Agératos et Hénosis, Autophuès et Hédoné, Akinétos et Synkrasis, Monogénès et Makaria. A leur tour, Logos et Zoé émettent douze autres éons : Paraclétos et Pistis, Patrikos et Elpis, Métrikos et Agapé, Aeinous et Synésis, Ecclésiasticos et Macariogès, Thélétos et Sophia.

Le dernier de ces éons, Sophia, considérant toute cette série d'émanations, remonta jusqu'à leur origine, le Père; elle fit réflexion que les autres éons avaient engendré par couples, mais que le Père avait engendré seul; elle voulut l'imiter, oubliant qu'elle n'était pas comme lui non produite; « or ce n'est, dit-il, que dans ce qui est non produit que tous les principes générateurs se trouvent réunis; mais dans les êtres produits, le principe féminin émet l'essence, et le principe masculin lui donne sa forme. Sophia émit donc simplement ce qu'elle put, une essence amorphe et trouble, et c'est ce que signifie Moïse quand il dit : La terre était invisible et trouble. »

La naissance de cet avorton troubla tout le Plérôme; tous les éons supplièrent le Père d'avoir pitié de Sophia; alors, sur l'ordre du Père, Nous et Alétheia émirent Christ et Esprit-Saint pour donner à l'avorton une forme distincte et pour consoler Sophia et faire cesser ses lamentations. Puis le Père produisit seul un éon Stauros (la Croix) ou Horos (la Limite) pour servir de frontière au Plérôme[1].

---

[1] Cette conception gnostique de Stauros et Horos a été étudiée par W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi* (*Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, xiv (1913), p. 273-285, et surtout p. 281 sq.). Du fragment valentinien que nous commentons ici il rapproche *Exc. ex Theod.*, 42 : ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι Ὅρου σημεῖόν ἐστι· χωρίζει γὰρ τοὺς ἀπίστους τῶν πιστῶν ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος. Irénée, i, 4, 1, décrivant d'après les Valentiniens le relèvement de Sophia par le Christ, écrit : ὀκτείραντά τε αὐτὴν τὸν Χριστὸν καὶ διὰ τοῦ Σταυροῦ ἐπεκταθέντα, τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι... et i, 7, 2 : le Christ psychique étendu sur la croix est l'image τοῦ ἄνω Χριστοῦ, ἐκείνου τοῦ ἐπεκταθέντος τῷ Σταυρῷ καὶ μορφώσαντος τὴν Ἀχαμώθ. Cf. iv, 35, 3. Ces spéculations

Le Christ et l'Esprit-Saint donnent à l'avorton sa forme ; ils en font la Sophia extérieure au Plérôme, puis ils remontent vers Nous et Alétheia d'où ils procèdent, à l'intérieur du Plérôme, pour y glorifier le Père.

30. Les trente éons du Plérôme s'unissent et ont un fruit commun, qui est Jésus. Cependant la seconde Sophia, celle qui est hors du Plérôme, cherche en vain Christ et Esprit-Saint, qui sont remontés dans le Plérôme. Elle s'effraie, elle s'afflige ; on lui envoie alors le fruit commun du Plérôme, Jésus, qui s'unit à elle et la purifie de ses passions ; ces passions de Sophia, qui sont retranchées de sa substance, deviennent des entités subsistantes. La Crainte devient une entité psychique, c'est le Démiurge, et c'est à lui que s'applique la parole de l'Écriture : « Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur. » Ce Démiurge est une substance enflammée, ainsi qu'il est écrit : « Le Seigneur ton Dieu est un feu dévorant » ; on l'appelle le Lieu, l'Hebdomade[1], l'Ancien des jours. S'il tend à la ressemblance de l'ogdoade, il devient immortel et il entre dans l'ogdoade, qui est « la Jérusalem céleste » ; s'il s'assimile à la matière, il devient corruptible et il meurt.

Dans ces imaginations fantaisistes on distingue sans peine divers thèmes mythiques. Tout d'abord, l'origine du Plérôme : il n'est pas conçu comme éternel, ni nécessaire, mais comme étant né du bon plaisir du Père d'où tout procède. C'est par amour que ce Dieu solitaire voulut engendrer, afin d'avoir sur qui se portât son amour. Cette idée a été grandement admirée par Harnack : « Ce sont les Valentiniens qui, bien longtemps avant Augustin, ont expliqué par l'amour la nécessité de la génération éternelle du Fils » ; Irénée, ajoute-t-il, ne s'élève pas à cette conception, et leur est, en cela, bien inférieur[2]. Il y a dans ces jugements beaucoup de confusions : la génération divine, d'après les Valentiniens, n'est ni nécessaire ni éternelle ; au principe de toutes les émanations, il y a une délibération et une décision libre de Dieu ; et cela se comprend dans un système où la vie divine se propage en se

---

gnostiques sur la Croix et l'extension du Christ dépendent de la théorie platonicienne de l'âme du monde, cf. Justin, *Apol.*, I, 60 se référant à Platon, *Timée*, 36 bc.

[1] Dans ce Démiurge Hebdomade il faut reconnaître le souvenir des sept archontes créateurs (cf. Anz, *Ursprung des Gnosticismus*, p. 43).

[2] *Dogmeng.*, I, p. 285 et 585.

dégradant; mais c'est contradictoire de la Trinité divine, immanente, nécessaire et où tout est, au même titre, parfait et divin[1]. Il faut ajouter que dans le système valentinien, l'amour qui est le principe de toutes les émanations est conçu, d'une façon brutale, à l'image de la concupiscence charnelle; dans le texte que nous venons de lire, il est appelé ἀγάπη, mais dans un autre texte pour le moins aussi ancien et qui, pour Harnack[2], est de Valentin lui-même, cette concupiscence est appelée de son nom propre προυνικία[3].

---

[1] On retrouve chez Irénée cette conception de Dieu produisant par bonté; mais il ne s'agit pas alors de la génération du Verbe; il s'agit de la création de l'homme : IV, 14, 1 (1010) : « Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. »

[2] ÉPIPHANE, *Haer.* XXXI, 5; cf. HARNACK, *Litteratur*, I, 178; HOLL, dans sa note sur Épiphane, regarde ce texte comme « une des sources les plus anciennes du valentinianisme. » Cf. la traduction et le commentaire de DIBELIUS, *Z. f. N. T. Wissensch.*, IX (1908), p. 329-340.

[3] *L. l.*, XXXI, 5, 7 : « ...Après cela, Alétheia mit en action la προυνικία maternelle et rendit son père femelle de sorte qu'il la désira, et ils s'unirent dans un mélange incorruptible, dans une union qui ne vieillit pas, et ils font apparaître la tétrade spirituelle mâle et femelle, antitype de la tétrade préexistante... Alors, par la volonté de Bythos qui renferme tout, Anthropos et Ecclésia, se souvenant des paroles paternelles, s'unirent et mirent au jour la dodécade des mâles-femelles sujets de la concupiscence : ... ἀναδεικνύουσι δωδεκάδα προυνίκων ἀρρενοθηλύντων... Et après cela, Logos et Zoé, eux aussi, formèrent le fruit de leur union; ils s'unirent entre eux, et leur union était la volonté, et s'étant unis, ils mirent au jour la décade de concupiscents, eux aussi mâles-femelles. » Dans toute cette suite d'émanations, ce qui propage la vie divine, c'est toujours la Prounikia; le mot comme la chose appartient aux Valentiniens; ORIGÈNE écrit, *c. Cels.*, VI, 35 : « Les Valentiniens appellent « prounikos » une certaine sagesse à cause des déportements de leur Sophia, dont ils veulent voir un symbole dans l'hémorroïse de douze ans; Celse s'y est mépris, lui qui entasse pêle-mêle tous les dires des Grecs, des barbares et des hérétiques, et il a écrit : Une puissance qui découle d'une certaine vierge Prounikos. » Dans ce rôle si considérable attribué par les Valentiniens à la Prounikia Bousset voit un vestige de la religion de la Grande Mère : « This Meter is, in the system of these Gnostics, also at one time the stern, austere goddess, the Mother, who dwells in heaven, at other times the licentious goddess of love, the great courtesan (Prunikon), who, e. g. in the Simonian system, takes the form of the prostitute Helena, in whose worship all kinds of obscene rites were celebrated » (art. *Valentinus*, p. 853).

Le dernier éon du Plérôme, Sophia, introduit le trouble dans le monde divin. Dans d'autres systèmes gnostiques, Sophia déchoit et tombe hors du Plérôme ; ici elle reste elle-même dans le Plérôme ; mais, dans sa folle ambition d'imiter le Père, elle produit un misérable avorton qui tombe hors du Plérôme. Pour le relever, Nous et Alétheia émettent deux éons surnuméraires : Christos et Pneuma-Hagion. On sent ici le désir de se rapprocher de la tradition chrétienne ; mais ce trait est une surcharge ; ces deux éons supplémentaires introduits après coup dans le Plérôme accusent leur origine adventice.

Le Christ d'ailleurs est distinct de Jésus : Christos est un des éons surnuméraires du Plérôme ; Jésus est le fruit commun du Plérôme, et le sauveur de Sophia. Ce sont là encore des traits d'un christianisme déformé et qu'on peut retrouver dans d'autres systèmes gnostiques.

Enfin le Démiurge, auquel est attribuée la création de la matière, est une nature hybride : né d'une double déchéance, de la Sophia inférieure qui n'était primitivement qu'un avorton, et qui, après avoir été informée par Christos et Esprit-Saint, a dû à Jésus d'être délivrée de ses passions ; l'une de ces passions, la Crainte personnifiée, c'est le Démiurge. Il était difficile de le mettre plus bas si on voulait le rattacher en quelque façon au monde divin et spirituel. Il est psychique et, comme tel, il est susceptible d'élévation et de déchéance.

§ 3. — Ptolémée et Héracléon.

Toutes ces spéculations procèdent d'une source étrangère au christianisme. Les gnostiques cependant prétendent s'assimiler le christianisme ; ils s'autorisent pour cela de traditions secrètes ou de révélations ; mais de plus ils commentent les livres chrétiens, particulièrement l'évangile de saint Jean. Ils y retrouvent toute leur théologie ; et l'on n'en est pas surpris si l'on considère leur exégèse. Cette étude est facile grâce aux fragments de Ptolémée et d'Héracléon qui nous ont été conservés.

Saint Irénée rapporte comment Ptolémée expose le prologue de saint Jean et y retrouve l'ogdoade valentinienne[1] :

I, 8, 5 (532-537) : « Ils enseignent encore que Jean, le disciple du Seigneur, a fait entendre la première ogdoade dont il nomme explicitement les différents termes; ils l'exposent ainsi : Jean, le disciple du Seigneur, voulant exposer l'origine de toutes choses, selon laquelle le Père a émis tous les êtres, établit d'abord un Principe, engendré le premier par Dieu, il l'appelle Fils monogène et Dieu, et c'est en lui que le Père a émis séminalement toutes choses. Et par ce Principe, dit-il, le Logos a été produit, et en lui toute la substance des Éons, que le Logos lui-même a ultérieurement formée. Et puisqu'il parle de la première origine, il commence à bon droit son enseignement par le Principe, c'est-à-dire par Dieu et le Logos. Et il dit : Dans le Principe était le Logos, et le Logos était près de Dieu, et le Logos était Dieu. Il était dans le Principe près de Dieu. Il a distingué d'abord trois termes, Dieu, le Principe, et le Logos, puis il les unit, pour faire comprendre la production de l'un et l'autre de ces termes, du Fils et du Logos, et leur union soit entre eux, soit avec le Père. Car le Principe est dans le Père, et du Père, et le Logos est du Principe. Il a donc eu raison de dire : « Dans le Principe était le Logos », car il était dans le Fils ; « et le Logos était près de Dieu », puisqu'il était le Principe, « et le Logos était Dieu », par conséquent, car ce qui est né de Dieu est Dieu. « Il était dans le Principe près de Dieu » : il signifie par là l'ordre de la production. « Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait » : car le Logos est pour tous les Éons qui viennent après lui la cause de leur formation et de leur origine. « Et ce qui est devenu en lui, dit-il, est Vie » : ici il signifie la syzygie : car il dit que tout a été fait par lui, mais la Vie en lui. Celle-ci donc, qui est en lui, lui est plus étroitement unie que tous les êtres faits par lui ; car elle est avec lui, et elle est féconde par lui. Et comme il ajoute : « Et la Vie était la lumière des hommes », il nomme expressément l'Homme, et il signifie avec lui l'Église, pour faire entendre, par l'emploi d'un seul mot, l'unité de la syzygie. Car du Logos et de la Vie naît l'Homme et l'Église. Et il dit que la Vie est la lumière des hommes, pour signifier que par elle ils sont illuminés, c'est-à-dire formés et manifestés. C'est ce que dit Paul : « Tout ce qui est manifesté est lumière. » Et puisque la Vie a manifesté et engendré l'Homme et l'Église, elle est dite leur lumière. Ainsi, par ces paroles, Jean a clairement enseigné, entre autres choses, la seconde tétrade. Mais il a fait entendre aussi la première tétrade. Car en parlant du Sauveur, en disant que tout ce qui est hors du Plérôme a été formé par lui, il dit qu'il est le fruit de tout le Plérôme ; car il a dit qu'il est la lumière qui brille dans les ténèbres et qui n'a pas été saisie par les ténèbres, parce qu'il a formé, à l'insu des ténèbres, tout ce qui était né de la passion. Et il dit qu'il est Fils, et Vérité, et Vie, et Logos fait chair, dont nous avons vu la gloire, dit-il, et sa gloire était comme la gloire du Monogène, celle qui lui a été donnée par son Père, pleine de grâce et de vérité. Ce sont ses paroles : « Et le Logos s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un Fils unique (reçoit) du Père, pleine de grâce et de vérité. » Ainsi il fait entendre expressément la première tétrade, en nommant le Père, et la Grâce, et le Monogène, et la Vérité. Ainsi Jean a parlé de la première ogdoade, mère de tous les Éons ; car il a nommé le Père, et la Grâce, et le Monogène, et la Vérité, et le Logos, et la Vie, et l'Homme, et l'Église. Et Ptolemaeus quidem ita. » (Ces derniers mots se lisent dans la version latine ; ils manquent dans le texte grec).

---

[1] Cf. E. DE FAYE, p. 140 : « Tout porte à croire qu'en effet nous avons ici une exégèse de Ptolémée. Elle n'est pas indigne de lui. Elle suppose une spéculation relative au plérôme encore vierge des amplifications imaginées, d'après nous, par les épigones. »

Héracléon, le contemporain de Ptolémée, avait lui aussi interprété les évangiles : Clément d'Alexandrie cite de lui un fragment de commentaire sur saint Luc[1], et Origène discute souvent son commentaire sur saint Jean. C'est surtout par ces citations d'Origène que nous pouvons connaître l'exégèse d'Héracléon[2] et entrevoir son système.

Au sommet, on aperçoit non pas un couple d'éons, mais un principe unique, comme dans la théogonie que nous avons citée d'après Hippolyte : c'est le Père ; il est symbolisé par le Dieu Esprit qu'on doit adorer en esprit et en vérité (*Jo.* iv, 21 sqq., fragm. 20 sqq.) ; le Dieu des Juifs qu'on adore à Jérusalem, c'est le Démiurge ; quant à celui qu'on adore sur la montagne de Samarie, c'est le Diable. Le Père est appelé « Père de la Vérité », peut-être en ce sens que Alétheia est la première émanation divine. Dans les quarante-six ans de la construction du temple (ii, 20, fr. 16) Héracléon voit tout un mystère : dédaigneux de l'histoire, il transporte ces quarante-six ans à la construction du temple de Salomon, fait du grand roi l'image du Sauveur; le nombre 6 signifie la matière; 40 est le symbole de la tétrade souveraine et transcendante, d'où procède la semence spirituelle insérée dans la matière.

---

[1] *Strom.*, iv, 9, 71-72, sur *Luc*, xii, 11 sq.

[2] Ces fragments ont été recueillis et étudiés par A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, *Texts and Studies*, i, 4 (1891).

Le Logos n'appartient pas au Plérôme ou, pour parler la langue d'Héracléon, à l'Éon[1]; il semble identique au « fruit commun du Plérôme », dans lequel l'anonyme des *Philosophoumena* voyait Jésus; son rôle est celui qui, dans ce fragment, est prêté à Sophia : il ne crée pas par lui-même, mais par le Démiurge[2]. L'Esprit-Saint est nommé une fois (fragm. 13) comme chassant le mal.

Du Démiurge il est souvent question : Jean-Baptiste s'abaissant devant le Christ est le symbole du Démiurge, et la chaussure du Christ c'est le monde (fragm. 8); c'est encore le Démiurge que signifie le Dieu des Juifs, adoré à Jérusalem (fr. 20), et aussi le roitelet de Capharnaüm (*Jo.,* IV, 46) : ce n'est qu'un roitelet, car son royaume est petit et éphémère; il prie le Sauveur de guérir son fils, c'est-à-dire le monde matériel qu'il a créé; ses serviteurs sont les anges; eux aussi, comme lui, croient au Sauveur, et c'est ce que signifie le texte évangélique : « Il crut lui et toute sa maison » (fr. 40). C'est encore le Démiurge qui est l'exécuteur des sentences du Christ (*Jo.,* VIII, 50, fr. 48), et saint Paul l'enseigne aussi quand il dit : « Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive » (*Rom.,* XIII, 4).

Au-dessous du Démiurge, le Diable, représenté par la Montagne de Samarie (fr. 20); c'est à lui que les hommes rendaient leur culte avant la Loi et que les gentils le rendent encore aujourd'hui; il a des passions, pas de volonté (fr. 46); il est tout entier mensonge (fr. 47).

Et de même qu'il y a trois chefs et trois cultes, il y a aussi trois races d'hommes : les spirituels, les psychiques, les matériels. Les spirituels ont été formés par le logos

---

[1] HÉRACLÉON emploie le mot αἰών au singulier pour signifier l'ensemble des éons; ainsi dans ce fragment 1 : οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου.

[2] *Fragm.,* 1, cf. n. de BROOKE, p. 52, 35.

(fr. 2) ; ils possèdent une semence spirituelle[1]; ils sont consubstantiels à Dieu[2]; leur nature est incorruptible (fr. 37). Avant la venue du Sauveur, ils étaient ignorants, sans vrai culte (fr. 17 et 19); ils ont été sauvés par lui (fr. 17). La foi leur est naturelle (fr. 24) ; ils secourent et sauvent les psychiques, ils sont l'« eau jaillissante à la vie éternelle » (fr. 17 et 27). Au dernier jour, ils deviennent, semble-t-il, les épouses des anges du Sauveur; c'est la fête des noces, symbolisée à Cana[3].

Les psychiques, symbolisés par les Juifs (fr. 19), adorent les anges (fr. 21). Ils sont très nombreux, tandis que l'élite des spirituels est peu nombreuse[4]. Ils sont engagés dans la matière, mais peuvent être sauvés, sans toutefois pénétrer dans le Plérôme, comme les spirituels[5]. Leur symbole est le chiffre 7, entre 6, symbole du mal, et 8, symbole de l'ogdoade[6]. Ils peuvent devenir, par leur choix, fils du diable (fr. 46). Les matériels le sont par nature (*ibid.*).

Certains fragments, par exemple le fragment 50, sur le martyre, que nous a conservé Clément d'Alexandrie, montrent une inspiration élevée. L'ensemble n'a rien d'évangélique. Sans doute, à cette époque, les fantaisies exégétiques ne surprenaient personne; les stoïciens savaient retrouver toute leur physique dans les poèmes d'Homère, et ils les interprétaient aussi librement que Ptolémée et Héracléon, l'évangile. Mais ce que les hellénistes se permettaient sur Homère, nul chrétien ne se le croyait permis quand il s'agissait des livres saints. Origène leur appliquera une exégèse audacieuse et parfois téméraire, mais encore est-il qu'il aura fait effort pour en comprendre le sens; les *Hexaples* disent assez le soin respectueux qu'il a pris d'interpréter la lettre même du texte sacré; il cherchera sans doute à dépasser le sens littéral, mais le plus souvent sans le contredire, sans l'abolir ;

---

[1] *Fr.*, 16, cf. la note renvoyant à *Excerpta Theod.*, 50; 53; *Philos.*, VI, 34; *Strom.*, IV, 13.

[2] *Fr.* 24, cf. n. C., p. 106.

[3] *Fr.* 12, cf. *Excerpta*, 63; Irénée, I, 7, 1.

[4] *Fr.* 37, cf. *Exc.* 56.

[5] *Fr.* 13, 11. Cf. *Exc.* 58.

[6] *Fr.* 40; cf. *supra*, p. 114.

et, dans la poursuite même du sens spirituel, il s'inspirera des grands mystères chrétiens que la Bible lui révèle. Chez les gnostiques on ne sent ni cet effort loyal d'interprétation, ni ce respect de la lettre, ni, dans le symbolisme, cette inspiration chrétienne; leurs systèmes, nés de sources païennes, sont arbitrairement appliqués à des textes qui leur sont profondément opposés et qui n'ont avec eux que des contacts insignifiants et factices[1].

Dans la description que nous venons de faire, nous n'avons considéré que la théologie des grands maîtres de la gnose; nous avons laissé de côté la magie, déjà apparente au IIe siècle, par exemple chez Marcus[2], et qui, au IIIe siècle, s'épanouira dans les livres de *Jeû* et la *Pistis Sophia*[3]. Aujourd'hui, du moins pour la plupart des lecteurs, tous ces recueils ne sont plus qu'un fatras insipide : cette magie nous répugne et ces spéculations nous lassent.

A l'époque que nous étudions la gnose était comme un vin nouveau dont les âmes s'enivraient; elle satisfaisait ce besoin maladif, si vif alors, d'initiations et de mystères; elle offrait aux initiés la certitude du salut par la communication de quelques secrets et de quelques formules; son mépris de la matière flattait l'orgueil des ascètes et la débauche des autres; son dualisme donnait au problème du mal, toujours si angoissant, une solution spécieuse et facile; enfin sa doctrine était si malléable qu'elle pouvait se plier à toutes les civilisations et à toutes les mythologies. Aussi le gnosticisme fut-il alors très répandu, réussissant à entraîner des hommes comme Marcion, Tatien, Bardesane, et s'infiltrant chez plusieurs de ceux-là mêmes qui restaient fidèles à l'Église : on le voit contaminer un grand nombre des Actes ou Évangiles apocryphes composés à cette époque. A Alexandrie surtout, son influence est dissolvante : Clément, si attaché cependant à la tradition catholique, se défend mal du docétisme; le chrétien parfait, pour lui, est le « gnostique »; Origène subit encore avec plus de dommage la même influence, par exemple dans sa théorie des existences successives et dans sa distinction des différents degrés de la connaissance religieuse[1].

---

[1] On trouvera chez Irénée bien d'autres exemples de cette exégèse gnostique : I, 1, 3 (449) : le Sauveur — ils ne veulent pas dire le Seigneur — par les 30 années de sa vie manifeste le mystère des 30 éons; même symbolisme dans l'addition des heures de la parabole des travailleurs de la vigne : 1+3+6+9+11 = 30; I, 3, 1 (468); 2 (469) : la dodécade est signifiée par l'âge de Jésus au temple, et par le nombre des douze apôtres; les 18 autres éons sont symbolisés par les 18 mois que le Christ ressuscité a, d'après eux, passés sur terre, et par les lettres I et H de son nom; la décade par la lettre I de son nom et par cette sentence « un seul iota ne passera pas... » La passion du douzième éon est symbolisée par la chute de Judas, le douzième apôtre, par la passion de Jésus après douze mois de vie publique, par la guérison de l'hémorroïse après douze ans, etc. Tous ces traits sont semblables à ceux que nous avons relevés chez Ptolémée et chez Héracléon, et l'on n'a aucun motif de récuser ici, comme fait M. de Faye, le témoignage d'Irénée, si l'on admet, comme il le fait, l'authenticité des fragments.

[2] Irénée, I, 13 sqq.; cf. E. de Faye, p. 335-347.

[3] Sur ces livres cf. note ci-dessous, p. 120 sqq.

Cette séduction de la gnose fut donc pour l'Église très périlleuse; ce serait cependant une grande erreur de prétendre qu'à la fin du IIe siècle et au début du IIIe l'élite cultivée de l'Église ait été, en bloc, entraînée au gnosticisme et que les intellectuels, à cette date, n'aient eu aucune place dans l'Église[2]. La suite de cette histoire nous démontrera le contraire; l'exemple seul de saint Irénée suffirait à montrer de quel côté était alors le génie, et Irénée n'était pas isolé dans cette Église où travaillaient et écrivaient des théologiens comme Justin, Hippolyte, Tertullien, Cyprien, sans parler des grands Alexandrins, Clément et Origène; car si ces deux grands hommes ont souffert de la contagion gnostique, ils sont restés malgré tout des hommes d'Église, docteurs et confesseurs de sa foi.

L'erreur est plus grande encore de vouloir faire des gnostiques des précurseurs de tous les progrès ultérieurs : « En un mot, écrit Harnack, les gnostiques ont été les théologiens du Ier siècle; ils ont les premiers transformé le christianisme en un système de dogmes; ils ont les premiers élaboré scientifiquement la tradition et les sources chrétiennes; ils ont entrepris d'établir le christianisme comme la religion absolue... »[1]. Le même auteur a vu plus clair en décrivant ainsi l'antagonisme de l'Église et de la gnose : dans l'Église, le rôle décisif appartenait à la hiérarchie, dans la gnose, au génie individuel; « la lutte, du moins dans sa seconde partie, mit aux prises le prêtre enseignant et jugeant, avec le virtuose, le philosophe, le mage, et celui-ci fut vaincu » (p. 278, n. 2).

---

[1] Cf. *Recherches de Sc. Relig.*, 1922, p. 265-296.

[2] E. DE FAYE, p. 248 et 249.

Supposons un instant que ce duel ait eu une issue contraire, que le mage ait vaincu; c'eût été la mort, non seulement de l'organisation hiérarchique, mais du christianisme : il était déraciné de l'histoire et se dissipait comme un rêve. L'Ancien Testament n'était plus qu'une allégorie ou, pour d'autres, l'histoire du règne d'un tyran : le Démiurge servi par ses anges et ses prophètes. Le Christ était dépouillé par le docétisme de son humanité réelle, par la théorie des éons de sa divinité; dieu amoindri, homme apparent, il n'était plus qu'une figure indécise dont tout le rôle se réduisait à une manifestation du monde supérieur; sa rédemption par la croix était effacée. Le salut n'était plus la participation à la vie divine par l'incorporation au Christ; c'était la communication, faite à quelques initiés, de secrets concernant les émanations divines, la création du monde : révélations ambitieuses et qui d'abord flattaient l'orgueil, mais qui devaient bientôt se perdre dans la transmission de formules et de noms magiques; de même que le dédain hautain de la matière devait bientôt aboutir, comme le cynisme, à la tolérance de toutes les turpitudes. Nous remarquerons, en parlant des apologistes, le danger de faire passer au premier plan le problème cosmologique et de présenter le christianisme comme la vraie philosophie; le gnosticisme a succombé à ce péril; s'il y eût entraîné le christianisme, le néoplatonisme aurait eu, au IIIe siècle, un triomphe facile sur cette religion évanouie : il n'y eût eu de part et d'autre que deux philosophies, traduisant en symboles divers deux conceptions du monde; le gnosticisme n'eût même pas eu sur son adversaire l'avantage de la conception la plus rationnelle et la plus compréhensive[1].

---

[1] *Dogmengeschichte,* I, p. 250-251; des affirmations semblables reviennent souvent au cours de l'ouvrage : les gnostiques sont les fondateurs de la théologie scientifique, et les premiers exégètes critiques de l'A. T. (p. 266, n. 1 et 283, n. 1); ce sont eux qui ont établi le canon du N. T. (279, n. 2); qui ont érigé en règle de foi le Kérygma chrétien (281 et n. 1); qui ont introduit l'interprétation allégorique du N. T., d'abord condamnée, puis, partiellement au moins, adoptée par l'Église (282 et n. 2); qui ont introduit dans la langue théologique les mots ὁμοούσιος, ἀγέννητος, τριάς (284, n. 3); qui, bien longtemps avant Augustin, ont prouvé l'éternité du Fils par l'amour de Dieu (285, n. 1); dans la christologie surtout, l'influence du gnosticisme a été immense : dans le système de Basilide on distingue déjà les conséquences du nestorianisme; dans celui de Valentin, du monophysisme « et qui peut affirmer que l'Église ait jamais dépassé la doctrine gnostique des deux natures ou même le docétisme de Valentin? » la croyance à la virginité perpétuelle de Marie se développa très aisément de la thèse gnostique du Christ traversant la Vierge comme l'eau traverse un canal (286, n. 1). Les gnostiques ont été les précurseurs du monachisme (291, n. 0); la théologie sacramentaire et la doctrine de la transsubstantiation apparaissent d'abord chez les gnostiques, de même le feu du purgatoire et la prière pour les morts (*ib.* et 292, n. 0).

Note. Les livres gnostiques conservés en langue copte.

Les gnostiques dont nous venons de parler ne nous sont connus que par des fragments. Nous possédons cependant quelques œuvres gnostiques en langue copte.

1° Dans un papyrus de Berlin encore inédit se trouvent un *Évangile de Marie-Madeleine* et une *Révélation de Jean* : Schmidt, introd. à *Pistis Sophia*, LXXXVIII sq. et *RSR*, 1925, 370. Ces écrits appartiendraient au IIe siècle, le second étant déjà utilisé par Irénée, I, 29, 1. Dans le premier, Madeleine, priée par les apôtres, leur communique des révélations qu'elle a reçues en songe. Les apôtres ne veulent pas la croire; André dit aux autres : « Que dites-vous de ce qu'elle nous a dit? Pour moi je ne crois pas que le Sauveur lui ait dit cela... » et Pierre reprend : « Est-ce que le Sauveur nous parle par une pécheresse? Assurément non. Est-ce que nous devons l'entendre? Est-ce que tu as été choisie avant nous? » Marie pleure et dit à Pierre : « Penses-tu que j'aie inventé tout cela ou que j'aie trompé le Sauveur? » Lévi vient à son secours et dit à Pierre :

---

[1] Ces considérations ont été présentées avec une grande force par A. Jülicher dans le recueil *Die Geschichte der christl. Religion* (Leipzig, 1922), p. 106-110.

« Pierre, tu es toujours emporté. Je te vois maintenant jaloux de cette femme comme ses adversaires. Mais si le Seigneur l'a jugée digne de ses confidences, qui es-tu pour la repousser ainsi? Le Seigneur la connaît bien, et pour cela il l'a aimée plus que nous tous. Nous devons bien plutôt nous repentir... » En tout cela Schmidt voit le point de départ de la légende de Madeleine confidente du Christ, les résistances qu'elle a rencontrées, la façon dont elle les a brisées. De là les grandes et petites questions de Marie, et les « disciples de Marie » dont parle Celse, v, 62.

La révélation de Jean contient des entretiens du Christ céleste avec Jean; on y trouve toute une cosmologie et anthropologie; il y est question de Barbelo et de Jaldabao.

2° Les livres de *Jeû* sont contenus dans le papyrus de Bruce, édité pour la première fois par Amélineau, *Notices et Extraits des Mss de la Bibliothèque Nationale*, xxix, 1, 1891; puis par C. Schmidt, *CGS,* 1905. Ils se rattachent aux livres du papyrus de Berlin, mais comme un développement postérieur : Schmidt, *CGS,* xxvi; d'autre part, les deux livres de *Jeû* auxquels renvoie à deux reprises *Pistis Sophia* (p. 179, 23 sqq. et 258, 14 sqq.), sont identiques avec le premier des deux écrits coptes contenus dans le papyrus de Bruce (*CGS,* 257-329). Cette identification, attaquée par Preuschen, puis par Liechtenhan, est longuement défendue contre eux (*Pistis Sophia,* lv-lxxxi). D'où cette conclusion importante (xci) : « Ainsi se ferme le cycle de toute la littérature gnostique de langue copte, telle qu'elle nous a été conservée dans les sources manuscrites : cod. *Askewianus, Brucianus* et *Berolinensis*. Tous ces écrits, depuis le plus ancien jusqu'au plus récent, sont étroitement rattachés entre eux; ils viennent tous du groupe très considérable des Gnostikoi. » Ces livres de Jeû, surchargés de formules et de figures magiques, sont impossibles à résumer et fort difficiles à lire. Ils datent du début du iiie siècle.

3° *Pistis Sophia* forme le dernier anneau de la chaîne; ce livre est daté avec vraisemblance de la fin du iiie siècle [1].

Depuis 11 ans, Jésus ressuscité s'entretient avec ses disciples; il ne leur a encore appris que le 1er mystère (il y en a 24); le 15 Tybi, jour de la pleine lune, au lever du soleil, une grande lumière descend du mystère inférieur (le 24e) sur Jésus, qui s'élève; le lendemain, à la neuvième heure, il redescend. Il raconte aux apôtres son ascension : revêtu d'un vêtement de lumière qui porte les noms de tous les éons, il a traversé les cieux ; il a rencontré, au-dessous du 13e éon, Pistis Sophia, qui en est tombée : elle a aspiré à la lumière suprême, elle a été frappée par la jalousie de ses compagnons, particulièrement d'Authadès, et est tombée dans le chaos. Elle s'est mise alors à implorer la lumière suprême ; 13 pénitences lui sont imposées, autant qu'il y a d'éons. Jésus redit à ses disciples les supplications de Sophia, et aussitôt un des disciples reconnait chacun de ces chants dans quelqu'un des psaumes ou hymnes. Ainsi Marie reconnait dans le premier le ps. 68 : « Sauve-moi, mon Dieu, car les eaux sont entrées jusque dans mon âme » (ch. 33, p. 38). Quand Jésus eut entendu cette explication de Marie, il lui dit : « C'est bien, Marie ! Tu es bienheureuse, tu es la plénitude (plérôme) ou la toute-bienheureuse plénitude de tous ceux qui, dans toutes les générations, seront proclamés bienheureux » (ch. 34, p. 40). Puis il passe à la 2e pénitence. Pierre en donne l'interprétation en s'indignant contre les femmes, c'est le ps. 70. Marthe interprète de même la 3e : ps. 69 (ch. 38, p. 45). Tout cela tend donc à interpréter les psaumes ou les Odes de Salomon comme des lamentations de Sophia, et à faire couvrir cette exégèse par le Christ. Dans ces prières il y a des détails touchants, mais l'ensemble est fastidieux. La dernière interprétation est donnée par Marie Madeleine et Marie, mère de Jésus (ch. 61, p. 89). Le 2e livre contient d'abord le récit de la rédemption de Sophia par Jésus : ch. 63-83, p. 94-135. Puis il n'est plus question de Sophia ; suivent des questions de Marie et des disciples sur les mystères du monde inconnaissable (ch. 83-100 (p. 135-184). Après une lacune, un 3e traité a pour objet un catalogue des vices et des châtiments qui leur sont infligés : ch. 101-135, p. 184-260. Une 4e partie, un peu antérieure aux autres, mais encore de la seconde moitié du IIIe siècle (ch. 136-148, p. 261-286), a un caractère plus magique. Jésus est avec ses disciples au bord de l'océan ; il adresse à son Père une prière pleine de mots barbares. Jésus est alors enlevé avec ses disciples dans le monde des archontes : 360 archontes commandés par 5 grands archontes. A l'ordre de Jésus toutes les puissances de gauche disparaissent ; les disciples se retrouvent avec lui sur le mont des Oliviers ; il leur expose le rite des deux baptêmes qui les délivreront. Tout se termine par une supplication des disciples : « Aie pitié de nous ! »

---

[1] Trad. allemande de *Pistis Sophia* et des *Livres de Jeû,* par C. Schmidt (*GCS,* 1905); 2e éd., ne contenant que *Pistis Sophia* (Leipzig, 1925). Édition du texte copte par C. Schmidt dans la collection *Coptica,* dirigée par H. O. Lange, à Copenhage, 1925. Traduction anglaise de Mead (London, 1921), et de G. Horner, avec une introduction par F. Legge (London, 1924). Cf. sur le livre et ses éditions, *RSR,* 1925, p. 368-370; sur la forme primitive du livre (texte grec, traduit en copte), v. C. Schmidt, *Die Urschrift der Pistis Sophia, Zeitschr. f. N. T. W.*, xxiv (1925), p. 218-240.

Il n'était pas inutile de suivre jusque dans ces rêves et dans ces grimoires magiques le développement de cette gnose si ambitieuse. On veut, encore aujourd'hui, la représenter comme la seule forme du christianisme que des intellectuels aient pu accepter (*supra*, p. 117). L'histoire du gnosticisme fait apparaitre à tous les yeux ce que valait l'arbre qui a porté de tels fruits.

CHAPITRE III

MARCION ET LE MARCIONISME[1].

Marcion, contemporain des grands gnostiques Basilide et Valentin, mais plus âgé qu'eux[2], fut le créateur d'une secte plus puissante et plus durable encore que la leur; l'essor en fut extrêmement rapide : sa défection semble dater de la fin de juillet 144[3]; vers 150, Justin écrit déjà : « Marcion du Pont, qui enseigne encore aujourd'hui, professe la croyance à un Dieu supérieur au Créateur; avec l'aide des démons, il sème le blasphème à travers le monde »; « beaucoup acceptent sa doctrine comme la seule vraie, et se moquent de nous; ils ne peuvent rien prouver de ce qu'ils avancent, mais stupides comme des brebis enlevées par le loup, ils sont la proie de l'athéisme et des démons[4] ». Au début du siècle suivant, Tertullien écrira : « L'enseignement de Marcion a rempli le monde entier » (*Adv. Marc.,* v, 19). Ce grand incendie ne fut pas un feu de paille : en Occident, il devient moins menaçant vers le milieu du IIIe siècle; mais en Orient, il sévit encore au ve siècle : l'Arménien Eznik le combat, vers 445, non pas comme une hérésie éteinte, mais comme un fléau toujours redoutable[5].

---

[1] Cf. A. VON HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*^{2}. Leipzig, 1924. id., *Neue Studien zu Marcion*. ib., 1923. A. D'ALÈS, *Marcion, la réforme chrétienne au IIe siècle. Recherches de Sc. Relig.*, XIII (1922), p. 137-168. E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme,* p. 142-188 et 529-536.

[2] CLÉMENT, *Strom.*, VII, 17, 106 : « Marcion appartenait à la même époque que Basilide et Valentin, mais était déjà un vieillard quand ils étaient encore jeunes. »

[3] HARNACK, *Marcion*, p. 26.

[4] *Apol.*, I, 26; 58.

[5] Sur l'histoire de l'église marcionite cf. HARNACK, p. 153-160; sur Eznik, v. L. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb* (Paris, 1924), particulièrement p. 59 sqq.

Le marcionisme a donc dans l'histoire générale de l'Église une importance considérable; mais pour l'histoire de la théologie chrétienne et particulièrement de la théologie de la Trinité, son intérêt est médiocre. Homme d'action, organisateur puissant, Marcion n'était pas un spéculatif; il a su créer des églises nombreuses et fortement constituées, entraîner à sa suite ses « compagnons de misère »[1], dont plusieurs confessèrent la foi chrétienne jusqu'au martyre[2], il ne leur donna qu'une ébauche de doctrine, que ses disciples transformèrent plus d'une fois.

Le dogme essentiel du marcionisme, celui que tous ses disciples retiennent et que tous les catholiques repoussent, c'est la distinction ou plutôt l'opposition du Dieu qui se manifeste dans l'Ancien Testament et du Dieu qui est apparu en Jésus-Christ. Le premier, le Dieu de la création et de la loi, est le Dieu juste; le deuxième, le Dieu rédempteur et Père, est le Dieu bon.

Peu avant Marcion, l'auteur de la lettre de Barnabé condamnait impitoyablement les pratiques judaïques même les plus saintes, le temple, la circoncision, le sabbat, les fêtes; mais il échappait par l'allégorisme aux conséquences de cette critique outrancière : cette législation, que les Juifs avaient entendue à contre-sens, était divine, mais elle n'avait d'autre signification que celle de symboles prophétiques; jamais Dieu n'avait voulu leur demander un temple de pierre, ni une circoncision charnelle, ni le repos sabbatique du septième jour de la semaine.

Marcion maintient, contre l'Ancien Testament tout entier, cette condamnation de la lettre; mais en même temps il en repousse le symbolisme : tout doit être interprété littéralement, et tout doit être rejeté. Dès lors ce ne sont plus les Juifs qui sont en cause, c'est leur Dieu.

Pour rendre sensible l'opposition qu'il croyait voir entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui de l'évangile, Marcion avait composé le livre des *Antithèses*. On peut avoir quelque idée de ce livre perdu en lisant la réfutation de Tertullien, surtout le deuxième livre[1].

---

[1] Tertullien, iv, 9 : « Quoniam adtentius argumentatur apud illum suum nescio quem [illegible] (commiseronem) et [illegible] (coodibilem)... »; iv, 36 : « Age, Marcion omnesque iam commiserones et coodibiles ejus haeretici, quid audebitis dicere? »

[2] Harnack, p. 150 et n. 1.

Marcion lit dans Isaïe, XLV, 7 : « Ego sum qui condo mala. » Or, le Christ l'a dit, un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits; celui qui parle ainsi n'est donc pas le Dieu bon, le Père du Christ (Tert., I, 2). Et dans tout l'Ancien Testament se révèle en effet un Dieu qui n'est pas celui de l'évangile : la loi nous dit : œil pour œil, dent pour dent; l'évangile : Si quelqu'un te frappe sur la joue, tends-lui l'autre joue[2]. Élie fait tomber le feu du ciel sur les officiers qui veulent le saisir; le Christ l'interdit à ses apôtres[3]. Élisée lance des ours sur des enfants qui se moquent de lui; le Christ dit: Laissez venir à moi les petits enfants[4]. Moïse étend les mains sur la montagne pour qu'Israël puisse exterminer ses ennemis; le Christ étend les mains sur la croix pour sauver les pécheurs[5]. Josué arrête le soleil pour que le carnage continue; le Seigneur dit : Que le soleil ne se couche pas sur votre colère[6].

Tous ces traits accumulés conduisent à opposer l'un à l'autre les deux dieux : l'un est juste, l'autre est bon; l'un est cruel, l'autre est débonnaire. Le dieu des Juifs, quand il veut frapper son peuple coupable, se montre plus cruel que son serviteur Moïse, qui le conjure de pardonner et qui contient sa colère[7]. Ce dieu d'ailleurs est inconstant : il a prescrit le repos sabbatique, et il fait porter l'arche autour de Jéricho huit jours de suite[8]; il interdit l'idolâtrie, et il fait représenter le serpent d'airain, les chérubins et les séraphins[9]; il dit qu'il n'a pas besoin de sacrifices, et il se plaît aux sacrifices d'Abel et de Noé[1]. Il se repent d'avoir fait roi Saül, d'avoir menacé les Ninivites[2]. Il est ignorant : il demande à Adam où il est ; il doit descendre vers Sodome et Gomorrhe pour savoir ce qui s'y passe[3].

---

[1] Dans son *Marcion*, p. 256-313, Harnack a tenté une reconstitution des *Antithèses*. Les traits ci-dessus lui sont empruntés.

[2] TERT., II, 18; cf. IV, 6. ADAMANT., I, 15.

[3] TERT., IV, 23.

[4] TERT., *ibid.;* ADAMANT., I, 16.

[5] ADAMANT., I, 11.

[6] ADAMANT., I, 13. On trouvera d'autres antithèses chez HARNACK, p. 89-92.

[7] TERT., II, 26.

[8] *Ibid.*, 21.

[9] *Ibid.*, 22.

Créateur, Dieu est responsable du mal qu'il n'a pas su prévenir[4]. Il l'encourage par sa faiblesse, comme on le voit dans l'histoire de David adultère, ou le punit impitoyablement en le poursuivant d'une génération à l'autre[5].

Sa création elle-même est pleine de tares : c'est le Dieu des sauterelles et des scorpions[6] ; la chair surtout est chargée de misères et de hontes, dans ses fonctions naturelles, dans l'œuvre de la génération[7]. Dans ce domaine qu'il a créé si misérable, le Démiurge agit en vrai despote : en face de l'homme qu'il a créé faible et sans défense, il laisse agir le diable ; et quand l'homme est tombé, il le chasse sans pitié. Jaloux, il interdit à nos premiers parents l'arbre de la vie ; partial, il protège ses partisans et leur accorde tout, au prix même des violences et des injustices.

Tout ce réquisitoire, poursuivi avec une éloquence amère, fait entrevoir le caractère de Marcion : âme fougueuse et passionnée, capable d'ébranler ses auditeurs, de les arracher à l'Église, de les grouper en secte, mais incapable de leur donner un système cohérent et fortement pensé.

Le dualisme qu'il imagine n'est pas l'antagonisme de deux puissances rivales : le Démiurge et le Dieu Père ont chacun leur sphère d'action et, jusqu'à l'incarnation du Christ, ils n'ont aucune relation. Le Démiurge a créé le monde visible et il y réside; Dieu a créé le monde invisible, et il séjourne là-haut, au troisième ciel[1].

---

[1] Tert.

[2] *Ibid.*, 24.

[3] *Ibid.*, 25.

[4] « Si Deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo ? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus condicionibus divinae majestatis evenire non posset » (Tert., ii, 5).

[5] Cf. Harnack, p. 272.

[6] Tert., i, 17 ; iv, 26.

[7] *Ibid.*, i, 29 ; iii, 11 ; iv, 21 ; *de resurrect.*, 4. Harnack, p. 273.

Dieu connaît le Démiurge et son œuvre; mais le Démiurge ignore totalement le Dieu supérieur; d'où ses protestations : Je suis le seul Dieu, et au-dessus de moi il n'y en a pas d'autre.

Sous ce maître dur et jaloux, le sort de l'homme est tragique[2]. Il porte l'image et la ressemblance du Démiurge, mais en même temps il est uni à la matière mauvaise, privé du fruit de la science et de la vie, en butte aux tentations de l'ange déchu, enfin chassé du paradis par le Démiurge qui se repent de l'avoir créé; c'est une créature manquée.

Adam connaissait le Démiurge; ses descendants l'ont oublié; Abraham de nouveau l'a connu, puis Moïse; les Juifs, le plus mauvais de tous les peuples, sont devenus son peuple; ils ont reçu de lui une loi qui contient sans doute des préceptes honnêtes, mais d'une justice étroite et mesquine; les rites qu'il prescrit sont à l'image de la création et accusent les mêmes tares, sottise, faiblesse, et parfois honte : tel le rite de la circoncision[3]. Les prophètes n'ont été que les envoyés du Démiurge; eux tous, et Jean-Baptiste, le dernier d'entre eux, ont totalement ignoré Dieu.

Pour sauver cette humanité misérable, qui ne le connaissait pas et qu'il n'avait pas créée, Dieu apparaît dans ce monde auquel il était entièrement étranger; il se manifeste dans le

---

[1] Tert., I, 16 : « Non comparente igitur mundo alio sicut nec deo ejus, consequens est, ut duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus deis dividant et ita suo deo invisibilia defendant. »

[2] Cf. Harnack, p. 105 sqq.

[3] Tert., V, 5 : « Quid stultius, quid infirmius, quam sacrificiorum cruentorum et holocaustomatum nidorosorum a deo exactio? quid infirmius, quam vasculorum et grabattorum purgatio? quid inhonestius, quam carnis jam erubescentis alia dedecoratio? quid tam humile, quam talionis indictio? quid tam contemptibile, quam ciborum exceptio? Totum, quod sciam, vetus testamentum omnis haereticus inridet. ».

Christ, la quinzième année de Tibère. Le Christ n'a pu s'unir à la matière, qui est mauvaise et qui appartient au Démiurge ; son corps n'est donc qu'une apparence. Il est persécuté ici-bas par l'aveugle jalousie du Démiurge, mais il délivre ceux qui s'attachent à lui ; il va poursuivre dans les enfers cette œuvre de délivrance, sauvant tous ceux que le Démiurge avait condamnés[1].

Depuis cette venue du Christ, ceux-là seuls sont sauvés qui croient en lui ; tout ce que le Dieu bon demande d'eux, c'est la foi et l'amour. Mais, en attendant son triomphe, ses fidèles vivent sous l'empire du Démiurge et sont persécutés par lui[2].

On reconnaît dans tout cela une construction arbitraire et incohérente : d'abord dans le fondement scripturaire : Harnack (p. 117) avoue que le système est contradictoire, mais « si on n'y trouve pas une rigoureuse unité, on doit se rappeler... que Marcion n'a pas construit un système doctrinal, mais qu'il s'est tenu strictement au rôle de théologien de la Bible, se contentant de corriger les textes donnés ou de les éclairer pas son exégèse ». De ce point de vue déjà, son œuvre est évidemment arbitraire : pourquoi ce choix fait parmi les évangiles, cette mutilation de Luc, ces multiples corrections du texte ? Quant à la doctrine elle-même, elle est pleine d'incohérences : d'abord dans la conception des deux dieux : sans doute on peut admirer l'amour du Dieu bon qui intervient par l'incarnation dans le domaine du Dieu juste. Mais pourquoi cette intervention tardive et si incomplète? Avant le Christ, la masse des pécheurs est sauvée par ses rébellions contre le Démiurge; depuis l'incarnation, un tout petit nombre seulement peut aspirer au salut[1]. Comment ce Dieu bon abandonne-t-il le monde à la providence du Démiurge? La notion du jugement final fait apparaître aussi la contradiction de ce Dieu qui ne serait que bonté, qui ne voudrait pas juger, et qui cependant exigerait la pratique de la vertu.

---

[1] Irénée, i, 27, 3 : « Marcion dit que Caïn et ses semblables et les Sodomites et les Égyptiens et leurs semblables et tous les païens qui ont vécu dans toute espèce de malice, ont été sauvés par le Seigneur, quand il est descendu aux enfers, ils sont venus au-devant de lui et il les a pris dans son royaume. Mais Abel et Enoch et Noé et les autres justes et les patriarches du temps d'Abraham et tous les prophètes et ceux qui ont plu à Dieu n'ont pas été sauvés ; comme ils savaient, dit-il, que leur Dieu les tentait toujours, ils ont cru qu'il les tentait encore en cette occasion, ils ne sont pas venus au-devant de Jésus, ils n'ont pas cru à son message et à cause de cela, dit-il, leurs âmes sont restées aux enfers. » Cf. Harnack, p. 294.

[2] Il est dit dans les *Prov.*, xxi, 1 : « le cœur du roi est dans la main de Dieu » : les persécutions décrétées par les rois montrent assez que le Démiurge poursuit les fidèles du Dieu bon (Adamant., i, 21), de là leur nom de « compagnons de misère ». Tert., iv, 9. Cf. Harnack, p. 296.

La conception du Démiurge est encore beaucoup plus insoutenable : on lui accorde un certain amour de la justice, on lui attribue la loi tout entière et ce qu'elle contient de moralité incontestable, et aussi les prophètes avec leurs exhortations touchantes et leurs promesses; mais d'autre part on en fait un despote irritable, vindicatif, qui ne sait ni prévoir ni vouloir, qui n'use de sa puissance que pour soutenir ses clients au mépris de toute justice. Pour interpréter tout cela, Harnack écrit (p. 117, n. 2) : « Marcion doit avoir eu une nature puissante mais en même temps, comme je l'ai déjà remarqué, extrêmement nerveuse, s'irritant de toutes les contrariétés et petitesses du monde et de la vie. A cela s'ajoutait son horreur de l'effusion du sang et de la guerre; il était, comme on dirait aujourd'hui, un pacifiste, et l'Ancien Testament était pour lui, avant tout, à cause de son esprit guerrier, un livre fatal. Enfin la prédilection de ce Dieu pour les Juifs lui était incompréhensible et choquante, parce que ce peuple lui apparaissait, d'après son livre saint lui-même, comme un peuple particulièrement mauvais. »

Ce qu'il y avait de puissant en tout cela, c'était la poussée sentimentale; la théologie était extrêmement fragile.

Si l'on considère le monde supérieur, celui du Dieu bon, on peut se demander quelles sont les relations de ce Dieu et de son Christ. Il semble que Marcion les réduise à l'unité de personne. Aussi les Marcionites seront-ils comptés parmi les modalistes[1].

---

[1] Harnack, p. 133, n. 2, essaie de réduire cette contradiction en faisant remarquer qu'on attendait prochainement la fin du monde, que par conséquent cet état de choses, si mauvais, n'était que de peu de durée.

Quant au Dieu juste, bien des traits en font un Dieu mauvais; c'est ainsi déjà que l'appelle Hippolyte, et plus tard les marcionites se confondront avec les manichéens.

Enfin, à côté de ce Dieu, la matière apparait comme un principe éternel et indépendant de lui. Plus tard Eznik la représentera comme le principe auquel s'adresse le Démiurge en lui disant : « Faisons l'homme. » Tertullien a déjà remarqué cette conception de la matière et l'incohérence qu'elle introduit dans le système de Marcion : « et materia enim deus secundum formam divinitatis, innata scilicet et infecta et aeterna », et il poursuit, énumérant les principes divins supposés par Marcion : dans le monde supérieur, Dieu, la matière, le lieu; dans le monde inférieur, les mêmes plus le mal; si on y ajoute les deux Christs, celui de Dieu, qui est Jésus-Christ, et celui du Démiurge, promis par les prophètes mais non encore venu, on a neuf substances divines[2]. Harnack, malgré sa vive sympathie pour Marcion, reconnait que tout cela est bien confus, et il ajoute : « Le manque de clarté qu'on constate dans ces concepts de la matière et du diable caractérise bien l'incertitude de la pensée de Marcion, et même sa frayeur de toute conception philosophique[3]. »

Si on se demande d'où viennent ces imaginations, il ne suffit pas d'invoquer, avec Harnack, la théologie biblique : les textes bibliques ont fourni à l'auteur des *Antithèses* les armes dont il avait besoin, mais non le plan de sa construction. On ne peut pas davantage recourir, avec Bousset, à l'influence persane : le Dieu juste n'est pas Ahriman[4]. D'autre part, on ne peut supposer ici une invention de Marcion : outre qu'il a peu d'imagination métaphysique, il n'a guère fait que développer un thème très répandu dans la philosophie religieuse du IIe siècle : le Dieu suprême est isolé du monde; ceux qui l'atteignent immédiatement, qui le gouvernent, qui l'ont créé, sont (ou est) des puissances inférieures. C'est la conception qu'on trouve dans le platonisme, par exemple chez Maxime de Tyr, et dans la plupart des systèmes gnostiques[1].

---

[1] Cf. Harnack, p. 123; 286; 353; 391.

[2] Tert., I, 15.

[3] Harnack, p. 99.

[4] Cf. Harnack, p. 436 sq.

Inutile de discuter ce système théologique : il est manifestement ruineux; quant au sentiment religieux qui animait Marcion et qui a si longtemps soutenu sa secte, on ne prétend pas le nier, mais on doit reconnaître que c'est le sentiment d'un sectaire exalté mais appauvri; le rejet de l'Ancien Testament, que Harnack tient pour un bienfait, est le plus certain et le plus grave de ces appauvrissements[2].

Après Marcion, les incohérences du système s'accusent encore davantage et les disciples se divisent. Pour ne parler que de la théologie, certains marcionites restent attachés à l'enseignement du maître et admettent deux principes divins : ainsi Potitus et Basilicus, dont parle Rhodon[3]. A la même date, Apelle ne reconnait qu'un principe[1]; d'autres en distinguent trois : tels Lucanus ou Lucien, dont parle Tertullien[2]; Prépon, que nous fait connaître Hippolyte[3]; Megethius, personnage réel ou fictif, qui soutient dans le Dialogue d'Adamantius *de recta fide*, la distinction des trois principes, tandis qu'un autre marcionite, Marcus, n'en reconnait que deux[4]. C'est aussi ce marcionisme à trois principes qui est attaqué par Ephrem[5] et par Eznik[6].

---

[1] E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen, 1926), p. 247, pense que la théologie iranienne a, dans certains milieux orientaux, contaminé le judaïsme, tendant à faire de Iahvé une divinité solaire. Le marcionisme s'expliquerait partiellement comme une réaction contre ce judaïsme déformé. Cette hypothèse est ingénieuse, mais fragile. Cf. *RSR,* 1927, p. 345.

[2] Cf. *RSR,* 1925, p. 362.

[3] Rhodon, *HE,* v, 13, 4-7 : « Eux aussi (Potitus et Basilicus) suivaient le loup du Pont, et comme ils ne trouvaient pas, non plus que lui, la division des choses, ils recoururent à l'habileté et déclarèrent deux principes simplement et sans preuve... Le vieil Apelle, s'étant abouché avec nous, fut convaincu qu'il disait beaucoup de choses de travers; aussi déclarait-il encore qu'il ne fallait pas du tout épiloguer sur le discours, mais que chacun devait rester comme il croyait. Il affirma, en effet, que ceux qui espéraient au crucifié seraient sauvés, pourvu seulement qu'ils fussent trouvés en bonnes œuvres; il proclama du reste que la question de toutes la plus obscure était, comme nous l'avons dit plus haut, celle de Dieu : il dit qu'il n'y a qu'un principe, selon que nous le disons nous-mêmes... Comme je lui disais : D'où tires-tu cette preuve, et comment peux-tu dire qu'il n'y a qu'un principe? expose-le-moi, il dit que les prophéties se réfutent elles-mêmes, parce qu'elles ne disent absolument rien de vrai : elles sont contradictoires, mensongères et opposées les unes aux autres. Quant à la raison pour laquelle il n'y a qu'un principe, il dit ne pas la savoir, mais c'était seulement son impression. Je l'adjurai ensuite de me dire la vérité; il fit serment qu'il me disait sincèrement ne pas savoir comment il y a un Dieu qui n'a pas été engendré, mais qu'il le croyait. Je me mis à rire et lui reprochai

---

de ce qu'il se disait être maitre, quand il savait ne pas posséder ce qu'il enseignait. »

[1] *Ibid.*

[2] *De resurrect.*, 3. Cf. ps. TERT., 6; EPIPHANE, *haer.*, XLIII.

[3] *Philos.*, VII, 31.

[4] *De recta in Deum fide*, I, 2. Les trois principes sont : le Dieu Père du Christ, qui est le Dieu des chrétiens ; le Démiurge, qui est le Dieu des Juifs; le Dieu mauvais, qui est le Dieu des païens. Marcus n'admet que le Dieu bon et le Dieu mauvais, ce dernier étant le Dieu des Juifs, *ibid.*, II, 1.

[5] Opera syr., éd. Rom., II, 444.

[6] Trad. Schmid (Wien, 1900), *Wider die Sekten*, IV.

LIVRE III

LA FOI DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

LA FOI DU BAPTÊME

Quand on passe de l'étude des écrivains du Nouveau Testament à celle des Pères Apostoliques, on sent dès l'abord l'immense distance qui sépare les uns des autres. Les premiers, inspirés par l'Esprit-Saint, parlent en son nom et imposent son autorité; les autres, quelque vénérables qu'ils soient, ne sont cependant que des hommes sujets à erreur et à faiblesse. Eux-mêmes sentent leur infirmité et reconnaissent volontiers tout ce qui les sépare de leurs devanciers, de leurs maîtres. Saint Clément les propose aux Corinthiens comme leurs modèles : « Ayons devant les yeux, leur dit-il, les excellents Apôtres »; et saint Ignace, écrivant aux Romains, leur dit de même : « Je ne vous donne pas des ordres, comme faisaient Pierre et Paul; eux étaient des apôtres; moi je ne suis qu'un condamné. » C'est ce même sentiment de l'autorité incomparable des apôtres qui inspire dès lors tant de pieuses fraudes : les Juifs, naguère, mettaient leurs compositions théologiques sous le nom et sous le patronage des anciens patriarches et prophètes, Hénoch, Moïse, Isaïe, Esdras; ainsi maintenant des écrivains chrétiens abritent sous l'autorité des apôtres leurs rêves d'avenir ou leurs thèses théologiques.

Cette estime si haute de l'éminente dignité des apôtres, ce sentiment si vif de leur propre infériorité n'étaient point une illusion des chrétiens de l'âge apostolique. La théologie catholique a définitivement consacré ce jugement et l'histoire, à son tour, ne peut qu'en reconnaître la valeur. Désormais, dans la longue suite des écrivains ecclésiastiques, nous n'en trouverons plus qui puisse imposer son sentiment personnel avec une autorité irréfragable, parce que nul d'entre eux ne peut lui donner la garantie d'une certitude infaillible.

Cependant l'assurance donnée par Notre-Seigneur à ses apôtres reste toujours véritable : il est avec son Église jusqu'à la consommation des siècles; mais cette infaillibilité, qu'il continue de lui assurer, ne réside plus, comme au temps des apôtres, dans les chefs ou les fondateurs des Églises particulières; elle n'appartient plus qu'à l'Église universelle et à ceux qui la représentent authentiquement, son chef suprême et l'ensemble de ses docteurs.

De ce fait l'historien du dogme doit tirer les conséquences. Son intérêt doit se porter, avant tout, sur l'Église universelle pour recueillir son enseignement, s'il est explicitement formulé, ou, dans le cas contraire, dégager, s'il se peut, sa croyance; auprès de ce témoignage tous les autres sont secondaires. C'est la méthode que nous suivrons ici; avant donc de considérer la doctrine des Pères Apostoliques, nous chercherons d'abord à déterminer la croyance commune de l'Église; elle se manifeste d'ailleurs assez clairement, dès ces premiers temps, dans les formules officielles du culte et de la foi.

§ 1. — La Liturgie baptismale[1].

Aux derniers jours de sa vie glorieuse, Notre-Seigneur, apparaissant, sur une montagne de Galilée, aux apôtres réunis, leur avait dit : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur terre; allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint » (*Mt.* XXVIII, 19). Nous avons établi antérieurement l'authenticité de ce précepte du Christ[2]; il nous reste à en constater l'influence. Elle apparaît dans les plus anciens documents liturgiques que nous possédions.

---

[1] Cf. P. DE PUNIET, art. *Baptême, DACL,* surtout col. 336-344.
[2] *Origines,* p. 599-610 ; cf. *ibid.,* p. 339-341.

On lit dans la *Didachè* (ch. 7) :

> « En ce qui concerne le baptême, baptisez ainsi : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans l'eau vive. Si tu n'as pas d'eau vive, baptise dans une autre eau ; si tu ne peux le faire dans l'eau froide, baptise dans l'eau chaude ; si tu n'as ni de l'une ni de l'autre, verse sur la tête trois fois de l'eau au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

La description du baptême donnée cinquante ans plus tard par saint Justin est moins détaillée que celle-ci, mais elle la confirme :

> Ceux qui doivent être baptisés sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu le Père et le maître de toutes choses, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau ». (*I Apol.*, 61, 3.)

Pendant le demi-siècle qui sépare les deux documents, l'Église s'est organisée ; elle a construit des piscines baptismales où désormais elle administre le baptême par immersion sans avoir besoin de recourir à ces moyens de fortune que mentionne le texte de la *Didachè ;* mais ce ne sont là que des modifications sans importance ; l'essentiel du rite est le même et, avant tout, cette invocation des trois personnes de la Trinité au nom desquelles le néophyte est consacré au baptême. Saint Justin y insiste encore, à la fin du chapitre dont nous avons plus haut cité quelques lignes :

> « Pour que nous ne restions pas enfants de la nécessité et de l'ignorance, mais de l'élection et de la science, pour que nous obtenions la rémission de nos fautes passées, on invoque dans l'eau sur celui qui veut être régénéré et qui se repent de ses péchés le nom de Dieu le Père et le maître de l'univers... Et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui doit être illuminé. » (*Ibid.*, 61, 10-13.)

Trente ans plus tard, saint Irénée expose et explique de même le rite du baptême :

> « Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu...
>
> « Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit. Car ceux qui sont baptisés, reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. Ainsi donc sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui, par office, distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut[1]. »

Toute cette théologie de la Trinité, si lumineuse et si ferme, n'est que le commentaire de la formule du baptême et l'interprétation de la liturgie baptismale. Les textes que nous avons recueillis jusqu'ici nous font connaître l'usage liturgique de la Syrie, de Rome, de l'Asie mineure, de la Gaule; vers la fin du IIe siècle, Tertullien apporte le témoignage de l'Afrique[2]; au cours du siècle suivant, Origène y joint celui de l'Égypte : non seulement il en atteste l'usage liturgique dans des textes nombreux[3], mais il en tire un argument pour établir la divinité du Saint-Esprit et conclut « tantae esse auctoritatis et dignitatis substantiam Spiritus Sancti, ut salutaris baptismus non aliter nisi excellentissimae omnium

---

[1] *Démonstration de la prédication apostolique* (trad. Barthoulot), c. 3 et 7. Cf. *Haer.*, III, 17, I : « Iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis : Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

[2] *De bapt.*, 13; *adv. Prax.*, 26 (cf. *infra*); *de praescr.*, 20.

[3] In *Joan.*, VI, 33, 166 (éd. Preuschen, p. 142); *ibid.*, fr. 36 (p. 512, 20-24); in *Isai.*, hom. 4, I; in *Rom.*, t. V, 8; in *Exod.*, hom. 8, 4; in *Gen.*, hom. 8; in *Num.*, hom. 12; etc.

Trinitatis auctoritate, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti cognominatione compleatur et ingenito Deo Patri et unigenito ejus Filio nomen quoque Spiritus Sancti copuletur[1] ».

Le rite lui-même souligne la formule trinitaire qu'il accompagne : on a pu remarquer plus haut, dans le texte de la *Didachè*, la triple infusion qui est prescrite ; la même répétition était de rigueur dans le baptême par immersion, et Tertullien en tire un argument pour prouver, contre Praxéas, la distinction des trois personnes divines[1]. La signification théologique de cette triple immersion était encore soulignée par les interrogations et les réponses qui l'accompagnaient. Nous y insisterons ci-dessous (p. 142) en commentant le symbole baptismal.

---

[1] *De principiis*, I, 3, 2. D'Origène on peut rapprocher son élève et ami, Firmilien de Césarée : ... « Qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit, invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti » (inter *epistolas* Cypriani, *epist.* LXXV, 9. Hartel, p. 815). Saint Augustin pourra écrire : « Quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus Symbolum constat, illic defuerint? Sed facilius inveniuntur haeretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent. » (*De baptismo contra Donatistas*, VI, 25, 47. *PL*, XLIII, 214). Le même rite est préservé dans la plupart des sectes hérétiques (v. *Exc. Theod.* ap. Clem. Al. 80 (éd. Staehlin, p. 131); *Acta Thomae*, 27 (éd. Bonnet, p. 143); *Hom. Clem.*, 2, 26, cf. *Recogn.*, 6, 9; *hom.* 13, 4, cf. *Recogn.*, 7, 29; *hom.* 9, 19, cf. *Recogn.*, 4, 32, etc. On trouvera ces textes et d'autres encore dans Ed. Riggenbach, *der Trinitarische Taufbefehl* (Gütersloh, 1903), 32-85. Plusieurs textes des trois premiers siècles mentionnent un baptême « au nom du Christ ». Faut-il voir une formule liturgique? Nous n'avons pas de raison de le nier *a priori* (cf. *les Origines du dogme de la Trinité*, p. 339 et n. 1); mais nous remarquons que la plupart au moins des textes en question ne recommandent pas cette interprétation. Ainsi on lit dans la *Didachè*, 7 : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »; et un peu plus bas, 9 : « Que nul ne mange ni ne boive de votre Eucharistie sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur. » Ce second passage ne prescrit pas un usage liturgique différent du premier; mais, comme remarque Jacquier (*La doctrine des douze Apôtres*, p. 197), « par ces mots : être baptisé au nom du Seigneur, la *Didachè* veut simplement distinguer le baptême chrétien des autres baptêmes ». On interprètera de même *Recogn.*, I, 39 (*P. G.*, I, 1230) : « ... ut omnis qui credens prophetae huic... baptizatur in nomine ipsius, ab excidio belli... servetur illaesus ». Cf. *ibid.*, I, 63 (1242) : « aliter enim nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per Sancti Spiritus gratiam trinae invocationis diluti baptismate properarent » 69 (1243). Dans la controverse soulevée entre saint Étienne et saint Cyprien au sujet du baptême administré par les hérétiques, il est fréquemment question d'un baptême au nom du Christ : par exemple Cypr. *ep.* 74, 5; *De rebapt.*, 6. Voir sur ces textes Ernst, *Papst Stephan und der Ketzertaufstreit*, p. 93 *sqq.*; d'Alès, *Baptême des hérétiques* dans le *Dict. Apol.*, I, p. 415-416; dans le sens opposé, Riggenbach, p. 87-90, qui reconnaît là une formule liturgique. Les textes de saint Cyprien ne me paraissent pas favorables à cette interprétation; ceux du *De rebaptismate* sont plus douteux. Cf. sur toute cette question P. de Puniet, art. cité, p. 338-339; A. d'Alès, *De Baptismo* (Paris, 1927), p. 54-58.

Tout cet ensemble liturgique, de formules et de rites, a donc une signification très ferme et que tout chrétien perçoit : dès le seuil de la vie chrétienne, le néophyte se trouve en face des trois personnes divines ; c'est à elles qu'il se consacre et c'est elles qu'il prend comme témoins des engagements qu'il contracte, comme garants des grâces qu'il espère : « Angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui Sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Nam si in tribus testibus stabit omne verbum, quanto magis, dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinorum[2] ? »

Nous avons aujourd'hui quelque peine à comprendre l'influence que la liturgie baptismale exerçait alors sur la foi et la piété chrétiennes : le baptême n'est guère administré aujourd'hui qu'aux enfants ; ils ne gardent aucun souvenir de cette cérémonie, et ceux qui les présentent ou les assistent y ont peu de part et en sont souvent peu frappés. Aux premiers siècles de l'Église, il en allait tout autrement : à cette époque, on ne naît pas chrétien, on le devient par une conversion personnelle, volontaire, réfléchie; le baptême n'est pas seulement le sacrement qui confère la grâce, et qu'un enfant inconscient peut recevoir[1]; c'est un acte solennel d'adhésion au christianisme, avec tout ce qu'il comporte d'obligations, de risques parfois mortels, et aussi de secours et de joies intimes. Parmi les cérémonies religieuses d'aujourd'hui, celles qui, à divers points de vue, en rappelleraient le mieux l'impression seraient la cérémonie de la première communion ou mieux celle de l'ordination d'un sous-diacre ou de la profession d'un religieux. Encore ne retrouve-t-on pas là ce qui fait la grandeur unique du baptême : le passage du paganisme à la vie chrétienne, des ténèbres à la lumière.

---

[1] (Christus affirmat) « Patris Filium confessurum confessores, et negaturum negatores suos apud Patrem... et post resurrectionem spondens missurum se discipulis promissionem Patris, et novissime mandans ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur » (*Adversus Praxeam*, 26). Cf. Tert., *de cor. mil.*, 3 ; *can. Hipp.* 46 (ed. Achelis, p. 97) ; *Pistis Sophia*, c. 122 (ed. Schmidt, p. 202). Parmi les nombreux textes du IVe siècle où ce rite est mentionné, on remarquera en particulier saint BASILE, *De Spiritu Sancto*, 27, 66 (*P. G.*, XXXII, 188), où le saint docteur donne cet usage comme un exemple de tradition apostolique.

[2] TERTULL., *de bapt.*, 6. Cf. CLEM. ALEX., *Eclog. proph.*, 13 : πᾶν ῥῆμα ἵσταται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων, ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐφ' ὧν μαρτύρων καὶ βοηθῶν αἱ ἐντολαὶ λεγόμεναι φυλάσσεσθαι ὀφείλουσιν.

Et les souvenirs personnels du chrétien sont renouvelés par les cérémonies baptismales auxquelles il assiste à son tour. On a vu plus haut par la description qu'en donne saint Justin, comment la communauté chrétienne tout entière conduit le néophyte à la piscine baptismale et on a remarqué aussi les souvenirs que cette cérémonie lui suggère : « Le nouveau baptisé est régénéré comme chacun de nous l'a été lui-même. »

A mesure que la liturgie chrétienne se développe et s'enrichit, les cérémonies du baptême deviennent encore plus solennelles, le catéchuménat qui les prépare s'organise en une institution plus ferme et plus rigoureuse; l'administration même du sacrement n'a plus lieu qu'aux vigiles des deux grandes fêtes chrétiennes, Pâques et la Pentecôte; elle est suivie d'une octave joyeuse où le néophyte garde les blancs vêtements de son baptême. Tous ces développements sont postérieurs à la période que nous considérons ici; ils marquent du moins, dans quel sens se développait la liturgie chrétienne, et comment la célébration du baptême y conservait la première place que, dès l'origine, elle y occupait.

---

[1] Les premières mentions du baptême des enfants apparaissent chez saint Irénée (*Haer.*, II, 22, 4) et Tertullien (*de bapt.*, 18).

Aussi, à l'époque des grandes controverses sur le dogme de la Trinité, la formule et le rite du baptême devinrent-ils, pour les tenants de la cause catholique, un argument de prédilection. Si les Ariens ont raison, si le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des créatures, nous sommes donc consacrés par le baptême à la fois au Créateur et à deux créatures, nous engageons donc notre foi, nous adressons notre prière par la même formule à Dieu et à deux êtres créés par lui[1].

A l'époque où nous sommes, les controverses sont plus rares sur le dogme de la Trinité; déjà cependant, cette argumentation apparaît : nous l'avons relevée ci-dessus dans les textes d'Origène et de Tertullien, où les rites du baptême servent à prouver soit la divinité du Saint-Esprit, soit la distinction des personnes divines.

Ce qui donne à cet argument une force particulière, c'est que cette liturgie baptismale n'est point née d'une préoccupation polémique; elle domine toutes les controverses dogmatiques parce qu'elle leur est antérieure à toutes. Lorsque les gnostiques se séparent de la grande Église, ils emportent avec eux cette tradition qu'ils y ont puisée; leur Trinité, sans doute, est déformée par leurs spéculations mythologiques ; mais on la reconnaît encore dans les formules qu'ils emploient, dans celle-ci, par exemple, dont les Marcosiens usaient vers l'an 160 et qui nous a été conservée par saint Irénée : ils baptisent, nous dit-il, « au nom du Père inconnu de l'univers, de la Vérité, mère de tous les êtres, et de Celui qui est descendu en Jésus[2] ». A l'autre extrémité des groupes hérétiques, se trouvent les monarchiens qui méconnaissent la distinction réelle des personnes divines; leur hérésie récente ne leur a pas fait oublier l'antique tradition de l'Église et eux aussi baptisent au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et par une triple immersion[1].

---

[1] Athan., *orat. cont. Ar.*, II, 41 (*P. G.*, XXVI, 233); Greg. Naz., *or.* 37, 18 (*P. G.*, XXXVI, 304); Greg. Nyss., *orat. catech.*, 39 (ed. Srawley, p. 156); cf. *Origines du dogme de la Trinité*, p. 480, où sont cités d'autres textes de la même époque.

[2] *Adversus haereses*, I, 21, 3. Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ, καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν· Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων. Dans les trois premiers articles de cette formule on reconnaît les trois personnes divines, plus ou moins défigurées par le gnosticisme : le Père (« le Père inconnu de l'univers »), le Fils (« la Vérité, mère de tous les êtres »), le Saint-Esprit (« Celui qui est descendu en Jésus »). Dans les trois derniers on peut reconnaître

§ 2. — Le Symbole baptismal[2].

Parmi les rites du baptême, il en est un dont l'influence en matière de foi a été décisive : c'est la récitation du symbole.

Avant le baptême, on exige du néophyte une profession de foi; dans l'acte même du baptême, on l'interroge sur sa foi[3].

---

l'Église, la rémission des péchés, la communion des saints. Cf. T. Barns, *JTS*, vi (1905), p. 406-408.

[1] C'est ce qui ressort de l'argumentation de Tertullien contre Praxeas, 26.

[2] Cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* (Leipzig, 1894-1900). Les textes sont commodément réunis dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*³ (Breslau, 1897). Pendant ces dix dernières années, les recherches et les hypothèses se sont multipliées. On retiendra surtout les travaux, signalés ci-dessous, p. 145 n. 2, du P. Peitz et de Haussleiter, sur la distinction primitive du symbole christologique et du symbole trinitaire. L'hypothèse de K. Holl, *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses* (*SAB*, 1919, p. 1-11) sur le schème primitif du symbole a été accueillie et développée par A. Harnack (*ibid.*, p. 112-116) et H. Lietzmann (*ibid.*, p. 269-274); elle ne semble pas devoir être retenue, cf. D. B. Capelle, *Revue bénédictine* (1927), p. 43. On accordera plus d'attention aux *Symbolstudien* publiés par H. Lietzmann (*ZNTW*, 1922-1927) et résumés par lui dans son article *Apostolikum* (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingen, 1927). Un bon nombre de ces travaux ont été critiqués et décrits dans un article de Kirsopp Lake, *The Apostles' Creed* (*The Harvard Theol. Rev.*, xvii, 1924, p. 173-183) et dans *RSR*, 1923, p. 349-353.

[3] Ces deux récitations du symbole sont nettement distinguées dans les *Canons d'Hippolyte*, xix, et dans les versions éthiopienne, copte et arabe de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte; le texte latin, par suite d'une lacune, ne permet pas de contrôler le premier symbole, il contient les interrogations baptismales, sauf la première (v. *infra*, p. 163). Dom Connolly estime que la première récitation est une surcharge postérieure (*JTS*, 1924, p. 133), et il conclut, p. 139 : « In the light of the formula of Hippolytus I am tempted to doubt whether, for the second and third centuries at any rate, a distinction can be drawn between Creed and baptismal Interrogations. The Interrogations of Hippolytus appear to me to be co-exten-

Firmilien, voulant prouver qu'un baptême peut être invalide, même s'il a été célébré selon tous les rites de l'Église, écrit : « Quid igitur de hujus baptismo dicemus, quo nequissimus daemon per mulierem baptizavit? Numquid et hoc Stephanus et qui illi consentiunt comprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit[1]. »

Sous cette double forme, le symbole baptismal est avant tout une profession de foi à la Trinité; rappelons d'abord les interrogations qui accompagnent la collation même du baptême. Voici sous quelle forme on les rencontre dans le *De Sacramentis :*

> Interrogatus es : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti :

---

sive with the full Roman Creed of his day, and his formula would serve as well for a Credo as for a Credis. » Sans entrer ici dans la discussion, très complexe, de la liturgie d'Hippolyte et de ses différentes formes, nous remarquerons que la récitation du symbole, antérieure au baptême, est attestée d'ailleurs : Denys d'Alexandrie, lettre à Denys de Rome (*H. E.*, VII, 7, 8) : τήν τε πρὸ αὐτοῦ (τοῦ λουτροῦ) πίστιν καὶ ὁμολογίαν. Cf. D. de Puniet col. 264. Les interrogations baptismales se distinguent d'ailleurs du symbole par une rédaction plus brève. Cf. Hahn, *Bibliotek der Symbole*³, p. 34, n. 30.

[1] Ap. Cyprian., *ep.* 75, 11. On a beaucoup discuté sur la portée de ce texte; Kattenbusch (*das Apostolische Symbol*, II, p. 188-190) estime que dans la Galatie, le Pont et la Cappadoce, il n'y a eu vraisemblablement en usage, jusqu'à la fin de la controverse arienne, qu'une courte profession de foi, limitée à l'affirmation de la Trinité; il ne voit pas davantage dans ce texte de Firmilien. Sanday y voit, au contraire, l'attestation d'une formule de foi plus développée : « I do not press symbolum trinitatis, because it might be difficult to say for what it stood in Firmilians Greek, or that it necessarily implied more than baptism in the Threefold Name. But when we remember how constantly elsewhere (including Egypt and, we may say, Palestine) the formulae of interrogation required answers modelled upon the local creed, it is fair to presume that this would be the case in Cappadocia, and the words legitima et ecclesiastica seem to suggest at once something fuller than a bare confession of the Trinity, and something more in touch with the usage of the Christian world. » (*Recent Research on the Origin of the Creed,* dans *The Journal of Theological Studies* I, (1899) p. 18). Ces dernières remarques me semblent très justes; au reste, si cette discussion intéresse l'histoire du symbole et, en particulier, celle des symboles orientaux, elle n'a guère de portée dans l'histoire du dogme de la Trinité : sur ce point du moins le témoignage de Firmilien est hors de tout conteste.

Credo, et mersisti, hoc est, sepultus es. Iterum interrogatus es : Credis in Dominum nostrum Jesum Christum, et in crucem ejus? Dixisti : Credo, et mersisti ; ideo et Christo es consepultus ; qui enim Christo consepelitur, cum Christo resurgit. Tertio interrogatus es : Credis et in Spiritum Sanctum? Dixisti : Credo, tertio mersisti, ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolveret trina confessio[1].

L'usage liturgique, qui apparaît dans cet écrit de la fin du IVe siècle, est attesté par bien des textes antérieurs. On retrouve ces interrogations baptismales dans plusieurs Actes de martyrs du IIIe siècle[2] ; on les retrouve chez saint Denys d'Alexandrie[3], chez Firmilien[4], chez saint Cyprien[1], chez Hippolyte[2], chez Tertullien : le néophite est trois fois plongé dans l'eau et consacré successivement, par chaque immersion, à chacune des trois personnes divines[3]; cette cérémonie est coupée par les réponses faites par le néophyte à l'officiant[4]; Tertullien ne nous donne pas le texte de ces réponses; il nous dit seulement : « Amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit » (*de cor.*, 3); ces réponses sont donc le développement de la formule du baptême telle qu'elle se lit dans l'évangile.

---

[1] *De Sacramentis*, II, 7 (*PL.*, XVI, 429).

[2] En 259, on trouve ces interrogations faites à l'occasion du baptême d'un certain Nemesius et de sa fille : « Credis in Deum Patrem omnipotentem? — Credo. — Et in Jesum Christum, Dominum nostrum? — Credo. — Remissionem omnium peccatorum? — Credo. — Carnis resurrectionem? — Credo, domine ». (*Acta S. Stephani Papae et martyris*, cité par HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 34). — Quarante ans plus tôt, vers l'an 220, des interrogations semblables, mais plus complètes, sont faites à Palmatius à son baptême : « Credis ex toto corde in Deum Patrem omnipotentem, factorem omnium visibilium et invisibilium? — Respondit Palmatius : Credo. — Et in Jesum Christum, Filium ejus? — Et ait : Credo. — Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine? — Palmatius respondit : Credo. — Et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum et carnis resurrectionem? — Et exclamavit cum lacrimis Palmatius dicens : Credo, domine. » (*Martyrium sancti Calixti papae et sociorum ejus*, cité par Hahn, *ib.*).

[3] Denys (ap. EUS., *HE*, VII, 9, 2 ; Feltoe, p. 57) consulte le pape saint Xyste sur la validité du baptême qu'un de ses chrétiens avait jadis reçu des hérétiques : la raison du doute de cet homme et du sien, c'est que les interrogations et les réponses ne sont pas les mêmes chez les hérétiques et dans l'Église : « Parmi les frères assemblés avant ma consécration... il s'en trouvait un qui était fidèle depuis très longtemps ; il prenait part à la réunion et il se trouvait proche de ceux qu'on était en train de baptiser, écoutant les interrogations et les réponses ; or il vint à moi en larmes et, pleurant sur lui-même, il se jeta à mes pieds, il avoua et affirma avec serment que le baptême administré chez les hérétiques n'était pas celui-là, et qu'il n'avait absolument rien de commun avec lui, car il était rempli d'impiété et de blasphèmes. » Feltoe note : « the questions put by the minister and the answers given by the candidates before Baptism » ; il serait plus exact de dire : « dans l'acte même du baptême » ; c'est de là que vient l'anxiété de cet homme et l'embarras de Denys lui-même : le rite ainsi administré était-il valide?

[4] *Ap.* Cyprian., *ep.* 75, 11 (*supra*, p. 142) ; cf. *ib.*, 10 : la femme

Ainsi l'immersion baptismale et la profession du symbole sont deux éléments inséparables d'un même rite; dans un des textes rappelés ci-dessus, saint Cyprien peut dire que l'on « baptise par le symbole »[5]; et tout cet ensemble est le

---

impudente, dont Firmilien raconte les supercheries, avait administré le baptême à bien des gens « usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur. »

[1] *Ep.* 70, 2 : « Ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis; nam, cum dicimus : Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? intelligimus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi Ecclesia non sit, non peccata dimitti. » Le saint docteur ne rappelle ici que les derniers articles du symbole, parce que c'était seulement sur ceux-là que portait la controverse avec Novatien; mais cette allusion confirme clairement l'usage liturgique que nous connaissons. Même indication, et plus claire encore, dans *ep.* 69, 7 : « Quod si aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam catholica Ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundem Spiritum Sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare : sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem... »

[2] *Infra*, p. 163.

[3] *Adv. Prax.*, 26; *de cor.*, 3.

[4] *De bapt.*, 2.

[5] Ces interrogations apparaissent, dans les documents anciens, comme si intimement unies au rite essentiel du baptême que dom DE PUNIET écrit (p. 342) : « On peut se demander si les interrogations *de fide* n'ont pas anciennement tenu lieu de formule baptismale, et si la mention des trois personnes divines contenues dans ces interrogations n'a pas suffi à constituer l'ἐπίκλησις τῆς Τριάδος des anciens. » Après avoir rappelé un bon nombre de textes et de faits, il conclut (p. 343) : « Il ne faudrait pas, il est vrai, s'exagérer l'importance de tous ces témoignages, en somme purement négatifs, ni surtout

sacrement de la foi, « sacramentum fidei », comme Tertullien aime à le nommer[1].

Ces interrogations d'ailleurs ne font que proposer au catéchumène, la profession de foi qu'il doit jurer. C'est ce symbole qu'il nous faut maintenant étudier[2].

---

en tirer des conclusions trop générales. Il nous semble cependant difficile de résister à l'impression que, dans certaines contrées du moins, les interrogations *de fide*, contenant la mention expresse des trois personnes divines, ont tenu lieu de formule baptismale. A s'en tenir aux documents anciens, c'est après tout l'hypothèse qui expliquerait le mieux la double particularité signalée plus haut ». Cf. d'Alès, *De baptismo*, p. 58 sq.

[1] *De anima*, 2. Au même sens, il dit encore *fides* : *De pudic.*, 18. V. d'autres exemples de cet usage chez Kattenbusch, ii, p. 67 sqq.

[2] Depuis longtemps, les historiens du dogme distinguaient, à l'origine du symbole des apôtres, deux séries de formules, les unes christologiques, les autres trinitaires : Seeberg, *Dogmengeschichte*, i, p. 160-163 et 171-179, estime que, à l'époque apostolique, la profession de foi baptismale était purement christologique, et de même chez les plus anciens Pères, Ignace et même Polycarpe ; la profession de foi de forme trinitaire apparaîtrait vers 140 et serait d'origine asiatique ; elle se serait répandue à la faveur de l'édition grecque de l'évangile de s. Matthieu. Harnack, *Dogmengeschichte*, i, 178, n., conçoit autrement le rapport des deux formules : il y aurait eu, dès l'origine, deux groupes de formules, les unes ayant pour objet le Dieu créateur et tout-puissant, les autres le Christ et les principaux mystères de sa vie ; à Rome ces deux professions de foi auraient été insérées dans la formule baptismale, et ainsi aurait été formé le symbole romain : cette formation n'aurait vraisemblablement pas eu lieu avant Hermas, c'est-à-dire pas avant 135.

Ces problèmes ont été discutés de nouveau par J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis* (1920). Partant des travaux du P. Peitz sur *le Liber Diurnus de l'Église Romaine*, Haussleiter constate que, même à la fin de l'époque patristique, les deux professions de foi, trinitaire et christologique, apparaissent distinctes, et il s'attache à montrer que cette distinction est primitive et que ce n'est qu'à la fin du iiᵉ siècle que les deux formules ont été, à Rome, fondues en une seule. Cf. *RSR*, 1923, p. 349-353. — Le P. Nussbaumer (*Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho*, Paderborn, 1921), est parvenu, sans connaître les travaux du P. Peitz et de Haussleiter, à une conclusion assez proche de la leur : lui aussi reconnaît la distinction primitive et prolongée des deux formules, christologique et trinitaire, mais il pense (p. 114) que leur fusion est antérieure à S. Irénée. — H. Lietzmann, dans ses *Symbolstudien* (*ZNTW*, 1922, p. 1 sqq.) a fait la critique du livre de Haussleiter ; il en a rejeté plusieurs thèses, comme nous le verrons ci-dessous, mais

Dès l'origine, on exigeait du nouveau baptisé une profession de foi : c'est ce que demande déjà le diacre Philippe à l'eunuque de la reine Candace (*Act.*, VIII, 37) ; c'est ce que demande saint Paul à tous ses convertis : confesser de bouche que Jésus est le Seigneur et croire de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts (*Rom.*, X, 9) ; cette profession de foi attestait l'adhésion du néophyte à la catéchèse traditionnelle, telle qu'on la trouve rappelée, par exemple, dans I *Cor.*, XV, 3 sqq. Ce symbole primitif apparaît déjà plus explicite chez saint Ignace ; on rencontre chez lui des formules christologiques qui « rappellent invinciblement celles du symbole[1] » ; la plus nette est celle qu'on lit dans l'épître aux Tralliens : « Fermez l'oreille aux discours qui ne vous parlent pas de Jésus-Christ, né de la race de David, né de Marie, qui a été réellement engendré, a réellement mangé et bu, a réellement souffert persécution sous Ponce Pilate, a été réellement crucifié, est mort sous les regards du ciel, de la terre et des enfers ; qui a été réellement ressuscité d'entre les morts... » (*Trall.* 9). On rencontre des formules semblables dans les autres lettres de saint Ignace, et l'on peut ainsi reconstruire un symbole christologique, qui rappelle de très près le deuxième article de notre symbole[2].

Il faut remarquer, d'autre part, que ces formules christologiques n'apparaissent jamais chez Ignace impliquées dans

---

il admet, « dass der Hauptinhalt des zweiten Artikels, das Christusbekenntnis, ursprünglich gesondert vom trinitarischen Taufbekenntnis existiert habe, dass also die uns geläufige Form des Symbols das Ergebnis einer Zusammenschweissung zweier selbstständiger Bekenntnisse sei. Ebenso stimmen wir überein in der Erkenntnis, dass sich noch ziemlich spät dies Nebeneinander der beiden Formeln nachweisen lässt » (p. 1). — Sur les professions de foi baptismales au temps des apôtres on peut lire P. Feine, *Die Gestalt des apost. Glaubensbekenntnisses in der Zeit des N. T.* (Leipzig, 1925).

[1] Lelong, note sur *Trall.*, 9.

[2] Cf. *Smyrn.*, 1 ; *Magn.*, 11. M. Rackl (*Die Christologie des hl. Ignatius*, p. 394), après avoir recherché les traces du symbole de saint Ignace, l'a ainsi reconstitué : « Nous croyons en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, né selon la chair de la semence de David et né de l'Esprit-Saint, fils de l'homme et fils de Dieu, engendré par Marie, baptisé par Jean, qui a souffert sous Ponce Pilate, qui a été crucifié, est mort et est ressuscité d'entre les morts. »

une profession de foi en la Trinité, comme elles le sont dans le symbole romain. Trouve-t-on du moins chez lui la trace d'un symbole trinitaire? sa foi aux trois personnes divines est fréquemment attestée, nous le rappellerons ci-dessous; mais cette foi s'appuie-t-elle chez lui sur une formule liturgique? On peut l'admettre avec vraisemblance, mais non pas le prouver péremptoirement[1].

Le souvenir du rite baptismal et de la profession solennelle de la foi en la Trinité est plus reconnaissable dans cette formule de serment qu'on lit dans la lettre de saint Clément : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, la foi et l'espoir des élus »; dès lors, tous les chrétiens croient et espèrent en Dieu, en Jésus-Christ leur Seigneur, en l'Esprit-Saint[2]. C'est cette même foi qu'on reconnait, unie au souvenir du baptême, dans cet autre texte de Clément : « Est-ce que nous n'avons pas un seul Dieu, et un seul Christ, et un seul Esprit répandu sur nous? et (ne sommes-nous pas) un seul peuple appelé dans le Christ[1]? » Tout cela nous rappelle la parole du Christ instituant le baptême : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Mt.*, xxviii, 19).

---

[1] Le texte le plus suggestif est Magn., 13, 1 : σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει.

Ces « dogmes » du Seigneur et des apôtres, c'est avant tout l'enseignement traditionnel, auquel le chrétien adhère par la foi et par l'amour; la profession de foi est le principe (ἀρχή), l'union dans l'amour est la fin (τέλος). Mais l'objet de cette foi et de cet amour, c'est « le Fils, le Père et l'Esprit »; ne peut-on pas voir ici une allusion à la foi du baptême? C'est elle, semble-t-il, que rappelle l'expression πίστιν ἐπαγγελλόμενος (Ephes., 14, 2); cf. ib. : οἱ ἐπαγγελλόμενοι χριστοῦ εἶναι. Ce texte d'ailleurs est étroitement parallèle à celui que nous étudions ici; on y retrouve la même idée de la foi comme principe et de l'amour comme fin : ... ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Cf. HAUSSLEITER, 46; ZAHN, *Ignatius*, 590.

[2] *Clem.*, 58, 2 : ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν. Sur ce texte cf. C. P. CASPARI, *Der Glaube an die Trinität Gottes, sein Vorhandensein im ersten christlichen Jahrhundert* (Leipzig, 1894), il écrit : « Ne sommes-nous pas ici déjà tout près de l'origine du symbole romain? » KATTENBUSCH, II, p. 329, n. 605, répond : « Diese Frage kann man wirklich nur bejahen. » Il me paraît difficile de voir ici une réminiscence du symbole romain, tel que nous le connaissons, avec son ample développement christologique; mais si dans ce symbole on isole la profession de foi trinitaire, comme nous cherchons à le faire ci-dessus, on la reconnaîtra dans ce texte avec une grande vraisemblance. De ce serment de Clément on peut rapprocher, comme le fait Kattenbusch, *ib.*, ce serment d'Eusèbe de Verceil : « Novit hoc omnipotens Deus et ejus unigenitus... Filius qui... tertio die resurrexit, ad dex-

On distingue ainsi, dès l'origine, ce double symbole dont les documents ultérieurs accusent tant de traces : l'un qui a pour objet Dieu le Père tout-puissant, son Fils unique, l'Esprit-Saint; l'autre qui professe les principaux mystères de la vie du Christ, sa filiation divine, son incarnation, sa génération humaine, sa passion, sa mort, sa résurrection glorieuse[2].

De ces deux professions de foi, la première s'attachait surtout à la nature divine, à la « théologie », la deuxième à l'incarnation, à l' « économie »[3]. Remarquons toutefois que l'une et l'autre profession de foi apparaît dès l'origine dans l'ensemble du rite baptismal; elles ne sont pas d'ailleurs

---

teram Patris sedet, venturus judicare vivos et mortuos, novit et Spiritus Sanctus, testis est Ecclesia catholica... » (*Epist.*, ii, 5). La différence des deux symboles apparaît clairement.

[1] *Clem.*, 46, 6 : ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν χριστῷ;

[2] Ces deux symboles apparaissent encore distincts dans le symbole dit de saint Athanase : la première partie de ce symbole se rapporte exclusivement à la Trinité, la seconde à l'incarnation, et le passage d'un mystère à l'autre est nettement accusé : « ... Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat... » Même distinction dans la profession de foi pontificale du *Liber diurnus* (§ 83; éd. Sickel, p. 91; Haussleiter, 18).

[3] Haussleiter (p. 41) explique la différence de ces formules par les divers milieux d'où provenaient les néophytes : un païen avait d'abord à réformer l'idée qu'il se faisait de la divinité, la première formule était pour lui primordiale; un Juif ou un prosélyte avait surtout besoin du Christ, il devait avant tout le reconnaître comme le Messie ou le Sauveur attendu; c'était l'objet de la seconde formule. — Lietzmann écarte cette explication, et pense que la formule christologique a son origine dans la liturgie eucharistique : *l. l.* p. 3, cf. id., *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses* (*Festgabe für A. v. Harnack,* 1921), p. 237-241.

adéquatement distinctes l'une de l'autre : Jésus-Christ, l'objet exclusif de la seconde formule, est aussi, comme le Fils de Dieu, l'objet partiel de la première ; bientôt les deux formules seront fondues, la christologie tout entière étant insérée dans le symbole et en formant le second article.

Cette fusion n'apparaît encore ni chez Hermas[1], ni chez Aristide[2]. Chez saint Justin, on trouve des traces nombreuses et très accusées du symbole ; mais on peut se demander si la profession de foi christologique a déjà été insérée de son temps dans le symbole trinitaire et à quelle place[3].

Les textes qu'il faut tout d'abord rappeler sont ceux où est décrit le rite baptismal ; ils ont été cités ci-dessus (p. 135) ; contentons-nous de relever ici les traits qui intéressent directement le symbole : Les néophytes, dit-il (*Apol.* I, 61), « sont lavés dans l'eau au nom de Dieu le Père et le Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit » ; et un peu plus loin, il ajoute : « On invoque sur celui qui veut être régénéré... le nom de Dieu le Père et le Maître de l'univers... et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui doit être illuminé ». On remarquera, surtout dans ce second passage, les quelques mots qui décrivent chacune des trois personnes divines : ce sont des formules qui, chez Justin déjà, apparaissent comme consacrées par l'usage et la tradition[1]. Cette remarque s'impose surtout à propos du second article : Jésus « crucifié sous Ponce Pilate » ; on retrouve la même expression sous la plume de Justin, soit qu'il énonce la foi chrétienne[2], soit qu'il décrive les exorcismes par lesquels les démons sont chassés[3]. A certains passages, cette donnée historique est encadrée dans les autres, telles que le symbole les rapporte : Justin parle alors du « Fils de Dieu... né d'une vierge et devenu homme passible, et crucifié sous Ponce Pilate... et mort et ressuscité d'entre les morts et monté au ciel » (*Dial.*, 85) ; ou encore : « Nous disons que le Verbe, qui est le premier-né de Dieu, a été engendré sans opération charnelle, c'est Jésus-Christ notre maître, et il a été crucifié, est mort, est ressuscité, est monté au ciel » (*Apol.* I, 21). « Nous trouvons annoncé dans les livres des prophètes que Jésus, notre Christ, doit venir, né d'une vierge... doit être crucifié, mourir, ressusciter, monter aux cieux.. » (*ib.*, 31). « Il est né homme d'une vierge et a été appelé Jésus, crucifié et mort, il est ressuscité et monté au ciel » (*ib.*, 46). « Il reste à prouver qu'il a consenti à naître homme d'une vierge, selon la volonté de son Père; démontre-le, et qu'il a été crucifié, et qu'il est mort; et prouve aussi qu'après cela il est ressuscité et monté au ciel » (*Dial.*, 63). « Il est déjà venu, il il a été engendré, il a souffert, il est monté au ciel » (*ib.*, 126; cf. *Apol.* I, 42; *Dial.*, 34; 38; 132).

---

[1] L'allusion la plus nette à un symbole de foi se lit *Mand.*, I, 1 : Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Les Ariens ont voulu se servir de ce texte pour attaquer le dogme de la Trinité ; saint Athanase leur a répondu, tout en maintenant l'autorité d'Hermas (*De Decretis Nic. Syn.*, 18 (*PG*, XXV, 456) ; *Epist. ad Afros*, 5 (XXVI, 1037) ; cf. *de Incarnat. Verbi*, 3 (XXV, 101). Au milieu du siècle dernier, Hilgenfeld, Lipsius et d'autres ont cru reconnaître ici un symbole judéo-chrétien ; cette interprétation, née du système de Tubingue, est depuis longtemps réfutée et abandonnée ; cf. Ritschl, *Altkatholische Kirche*, p. 290-2 ; Zahn, *der Hirt*, p. 149-150 ; n. de l'édition de Gebhardt-Harnack. Dans la IX^e parabole, on trouve deux mentions de la *Prédication* (κήρυγμα) du Fils de Dieu (15, 4 ; 16, 5) et dans le second de ces textes le baptême est en même temps rappelé : c'est le « sceau de la prédication » (τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος). Haussleiter (62) voit là un souvenir du Kerygma christologique.

[2] Cf. Haussleiter, 62.

[3] Sur le symbole de saint Justin cf. Harnack, *Patrum Apost. opera*, I, 2, p. 128-132 ; W. Bornemann, *Das Taufsymbol Justins des Martyrers* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, III (1878), p. 1-27) ; Feder, *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus*, p. 264-288 (*Das christologische Symbol Justins*. Cette dernière étude est la plus minutieuse, mais elle ne porte que sur le symbole christologique. Haussleiter, p. 48-55.

---

[1] Dans ces deux textes Dieu le Père est appelé « le Père et le Maître de l'univers » ; dans le Dialogue, il est assez fréquemment appelé « tout-puissant » (*Dial.*, 16, 38, 83, 96, 139, 142), qualificatif qu'on ne rencontre jamais dans l'*Apologie;* pour expliquer cette différence, Bornemann a conjecturé que, dans l'*Apologie,* Justin s'était inspiré plutôt du symbole oriental de son Église d'origine, et que, plus tard, dans le *Dialogue,* il avait reproduit de préférence le symbole romain ; l'hypothèse est ingénieuse, mais un peu gratuite ; il est plus naturel d'expliquer cette différence d'expression par la différence des deux ouvrages et des milieux qu'ils visent : en parlant aux Juifs, Justin leur parle du Dieu « tout-puissant », — c'était une expression qui leur était familière, — il ne l'emploie pas en s'adressant aux païens. Quant à la troisième personne de la Trinité, elle est, à deux reprises, dans la description du baptême, appelée le « Saint-Esprit ». Cette expression est très familière à Justin ; mais, plus souvent encore, il dit « l'Esprit prophétique. » Cf. Feder, p. 287.

[2] *Apol.,* I, 13 : « Nous ne sommes pas athées, nous qui vénérons le Créateur de l'univers... Et nous honorons celui qui nous a enseigné ces choses et qui est né pour cela, Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, gouverneur de Judée au temps de Tibère César, que nous reconnaissons pour le Fils du vrai Dieu et que nous mettons au second rang, et, en troisième lieu, l'Esprit prophétique. »

[3] *Apol.,* II, 6 : « Beaucoup de nos chrétiens ont guéri des possédés en les exorcisant au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate. » *Dial.*, 30 : « Les démons sont exorcisés au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, procurateur de Judée. » *Dial.*, 76 : « Nous qui croyons en Jésus Notre-Seigneur, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, nous exorcisons tous les démons. » *Dial.*, 85 : « Tout démon est vaincu et soumis, quand il est exorcisé au nom de ce Fils de Dieu, premier-né de toute la création, né d'une vierge et devenu homme passible, crucifié sous Ponce Pilate par votre peuple et mort et ressuscité et monté au ciel. »

Il est difficile de méconnaître dans ces textes des formules déjà imposées par l'usage, et très probablement par un usage liturgique; mais il faut remarquer aussi que cette christologie n'apparaît pas encore insérée dans le symbole trinitaire ; elle s'est constituée indépendamment de lui. Entre les deux formules il y a cependant déjà des contacts : dans la formule baptismale, qui est nettement trinitaire (*Apol.* I, 61), nous avons relevé la mention de Jésus-Christ « crucifié sous Ponce Pilate »; inversement la théologie de la Trinité a coloré les formules christologiques : Jésus-Christ y apparaît comme « le Fils de Dieu » (*Dial.*, 85) « le Verbe, premier-né de Dieu » (*Apol.* I, 21). Il est plus intéressant de remarquer que, si l'insertion de la profession de foi christologique dans le symbole trinitaire n'est pas encore consacrée par l'usage, elle est déjà préparée, et sous la forme spéciale qu'elle prendra chez saint Irénée : dans l'énoncé du symbole qu'on relève dans l'*Adversus Haereses*, I, 10, 1, on remarque que les mystères de la vie du Christ sont rappelés comme prédits par le Saint-Esprit; la christologie est ainsi rattachée au troisième article du symbole; cette insertion est déjà amorcée chez saint Justin (*Apol.* I, 61) : « On invoque sur celui qui veut être régénéré le nom de Dieu le Père... et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui doit être illuminé » (cf. *ib.*, 31)[1].

Tous les traits que nous avons relevés jusqu'ici se retrouvent chez saint Irénée, mais plus vigoureusement accentués; l'Église catholique doit défendre sa foi non plus seulement contre les païens qui la persécutent, mais contre les hérétiques qui la pervertissent; dans cette lutte, le symbole baptismal est une arme de choix; c'est la « règle de vérité » contre laquelle rien ne prescrit; Irénée lui donne une importance décisive dans ses deux livres, le traité *Contre les hérésies* et la *Démonstration de la vérité apostolique.* Mais entre les deux ouvrages on peut relever une différence qui intéresse l'histoire du symbole : dans l'*Adversus haereses,* la christologie apparaît déjà, énoncée dans ses formules traditionnelles et liturgiques, au sein même du symbole trinitaire; dans la *Démonstration,* on ne la voit pas à cette place et sous cette forme; par ce trait comme par beaucoup d'autres, ce petit catéchisme élémentaire se montre plus archaïque que le grand ouvrage, auquel cependant il est un peu postérieur; c'est donc lui qu'il faut considérer d'abord.

Dès le début du livre, Irénée en appelle à cette « règle de foi inaltérable »; voici comment il l'énonce :

> « Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père, increé, inengendré, invisible, Dieu unique, créateur de tout : c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite dans leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la

---

[1] On peut relever, dans l'énoncé du troisième article, la similitude des formules; chez Justin : ... καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα; et chez Irénée : καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας.

plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie, et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice, c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre [1]. »

Cet énoncé n'est évidemment pas la transcription littérale du symbole ; il en est plutôt un bref commentaire ; mais il en souligne fortement la division tripartite : le premier article, c'est Dieu le Père ; le second article, c'est le Verbe de Dieu ; le troisième article, c'est le Saint-Esprit.

On voit aussi très clairement comment ce symbole n'est que le développement de la formule baptismale ; un peu plus haut, dans ce même traité, saint Irénée énonce ainsi plus brièvement la règle de foi :

« Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu [2]. »

En terminant son traité, le saint docteur revient à cette règle de foi : « Telle est, mon cher ami, la prédication de la vérité, et c'est la règle de notre salut ; c'est aussi la voie qui mène à la vie. Les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants » (c. 98). Il rappelle ensuite brièvement les hérésies qui s'attaquent à chacun des trois articles de cette foi, à Dieu le Père, au Fils de Dieu, au Saint-Esprit; et il conclut enfin son livre :

---

[1] *Démonstration* (trad. Barthoulot), c. 6 ; cf. *ibid.*, 3.

[2] *Dem.*, 3. Cf. 7 : Après avoir rapporté le symbole, comme on l'a lu ci-dessus, saint Irénée poursuit : « Aussi quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit. »

> « Par conséquent l'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Père, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils, en parlant contre l'économie de son incarnation, ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie. Il faut nous défier de tous ces incrédules et fuir leur société, si vraiment nous voulons être agréables à Dieu et par lui arriver au salut » (c. 100).

Le petit traité auquel sont empruntés tous ces textes est un exposé sommaire de la foi, accompagné de ses preuves principales; c'est plutôt un catéchisme qu'un traité de théologie; c'est pour cela sans doute que l'auteur en appelle constamment au symbole, à la foi du baptême : c'est la règle qui doit être familière et sacrée à tout chrétien. C'est aussi ce caractère de son livre qui lui donne pour nous une si haute valeur : dans ce chapitre, ce que nous recherchons, ce ne sont point les spéculations personnelles de tel ou tel docteur, si grand soit-il; c'est la foi commune de l'Église, telle qu'elle l'enseignait à ses néophytes, au baptême; où pourrions-nous être plus assurés de la trouver que dans cette démonstration, dans ce commentaire de la foi du baptême?

Ce témoignage capital est encore confirmé et précisé dans le grand traité de saint Irénée contre les hérésies; ici encore le symbole apparaît comme la règle inaltérable de la foi; mais il est énoncé sous une forme plus pleine que dans tous les documents antérieurs : le symbole christologique, qui dans les autres textes apparaissait distinct du symbole trinitaire, est là fondu avec lui; comme on l'a remarqué plus haut, il s'y trouve inséré à une place qu'il ne conservera pas, dans le troisième article, là même où quelques passages de Justin amorçaient déjà cette insertion. Cette particularité est intéressante pour l'histoire du symbole; elle confirme ce que les autres documents font assez paraître de la fusion tardive des deux formules, trinitaire et christologique; pour l'histoire du dogme elle a moins de portée; elle montre toutefois l'effort de l'Église pour assurer, par l'unité de la formule, une plus grande fermeté de son dogme et l'opposer aux attaques de l'hérésie qui s'essaient à le dissocier.

Il faut transcrire ici le chapitre où ce symbole se trouve énoncé et interprété :

« L'Église, bien qu'elle soit répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qui s'y trouve ; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut ; et en un Esprit-Saint, qui, par les prophètes, a annoncé les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre-Seigneur et sa parousie, quand, des cieux, il apparaîtra à la droite du Père, pour tout restaurer et ressusciter toute chair de toute l'humanité, afin que devant le Christ Jésus Notre-Seigneur, Dieu, Sauveur et Roi, selon le bon plaisir du Père invisible, tout genou fléchisse au ciel, sur terre, aux enfers, et que toute langue le confesse, et qu'il applique à tous un juste jugement, envoyant au feu éternel les esprits mauvais, les anges prévaricateurs et apostats, et aussi les hommes impies, injustes, révoltés, blasphémateurs, et donnant la vie impérissable et la gloire éternelle aux justes, aux saints, à ceux qui ont gardé ses commandements et qui sont demeurés dans son amour, les uns depuis le commencement, les autres depuis leur conversion.

« C'est cette prédication que l'Église a reçue, c'est cette foi, comme nous l'avons dit ; et bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement, comme si elle habitait une seule maison, et elle y croit unanimement, comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur, et d'un parfait accord elle la prêche, elle l'enseigne, elle la transmet, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Et sans doute les langues, sur la surface du monde, sont différentes ; mais la force de la tradition est une et identique. Les Églises fondées dans les Germanies n'ont pas une autre foi ni une autre tradition ; ni les Églises fondées chez les Ibères, ni chez les Celtes, ni en Orient, ni en Égypte, ni en Libye, ni au centre du monde ; mais de même que le soleil, cette créature de Dieu, est, dans tout le monde, un et identique, ainsi la prédication de la vérité brille partout et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. Et ni le plus puissant en parole des chefs des Églises n'enseignera une autre doctrine, — car personne n'est au-dessus du maître, — ni le plus infirme en parole n'amoindrira cette tradition. Car la foi étant une et identique, elle n'est ni enrichie par celui qui peut beaucoup parler sur elle, ni appauvrie par celui qui ne peut parler que peu » (I, 10, 2).

Ce qui est affirmé avant tout dans cette page, c'est l'universalité, l'uniformité, la constance de la tradition catholique. Autour d'Irénée les hérésies pullulent; toutes prétendent se couvrir de l'Écriture sainte et la dénaturent à leur gré; pour les confondre il faut les rapporter à une seule règle : « le canon de la vérité reçu au baptême »[1]; dans l'Église, c'est la vérité constante et unique; chez les hérétiques, c'est la multiplicité de l'erreur[2]. Et aussitôt après avoir ainsi établi sa thèse, Irénée propose cette foi ecclésiastique, règle infaillible et définitive de la vérité. Depuis trente ou quarante ans déjà, les conflits doctrinaux se sont multipliés; ces formules qui, dès l'origine, étaient l'attestation solennelle de la foi des néophytes, deviennent, ce qu'elles resteront toujours, des critères d'orthodoxie, assurant à l'Église la perpétuité de sa tradition et l'unanimité de sa croyance. Ce rôle apparaît déjà dans l'histoire de Marcion (*supra,* p. 122); mais le traité de saint Irénée est, pour nous du moins, le plus ancien écrit théologique où nous puissions reconnaître cette forme « canonique » d'argumentation, cet emploi du symbole invoqué comme la règle de foi d'après laquelle l'hérésie est jugée et condamnée. Il n'est pas surprenant que nous y voyions pour la première fois, fondus en une seule formule, deux textes jusqu'alors distincts[3].

Ainsi, sous le couvert de cette formule traditionnelle, se trouvent protégés contre toutes les hérésies les deux dogmes essentiels du christianisme : la trinité et l'incarnation, la théologie et l'économie. Ce qui garantit cette foi, c'est le Fils de Dieu lui-même, source de la tradition, les apôtres, qui l'ont reçue de lui, les évêques, à qui les apôtres l'ont enseignée et qui, par une succession ininterrompue, se la sont authentiquement transmise ; et, parce qu'il eût été trop long de transcrire les listes épiscopales de toutes les Églises, Irénée se contente d'établir la succession des évêques de l'Église romaine, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul[1] ; il rapporte ensuite le témoignage de saint Polycarpe, disciple des apôtres et celui de l'Église d'Éphèse, qui fut fondée par saint Paul et qui longtemps posséda saint Jean (iii, 3, 4).

---

[1] I, 9, 4 : ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα... ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ ἐπιγνώσεται... Ἓν ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων... προσαρμόσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματείῳ, γυμνώσει.

[2] *Ib.*, 5 : ... συνιδεῖν ἔσται.. βεβαίαν τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν, καὶ τὴν ὑπὸ τούτων παραπεποιημένην ψευδηγορίαν.

[3] Si, chez Irénée et déjà chez Justin, les mystères de la vie du Christ sont proposés dans le symbole comme réalisant les prophéties et ainsi rattachés au troisième article (le Saint-Esprit), il faut sans doute reconnaître là l'influence de l'apologétique de l'époque. L'argument prophétique était alors l'argument de prédilection; il était donc naturel qu'on proposât sous cette forme la vie du Christ aux néophytes : tout dans cette histoire, incarnation, naissance virginale, passion, mort, résurrection, ascension, est la réalisation des prophéties.

Ces différents textes, sans doute, ne se rapportent pas seulement au symbole ; saint Irénée y considère la tradition apostolique dans son ensemble[2] ; mais il reste vrai que c'est dans le symbole que cette tradition a reçu sa forme la plus ferme, et c'est le symbole d'abord qui est visé dans la plupart des textes cités ci-dessus[3].

Il est plus difficile de déterminer le texte exact de ce symbole ; chez saint Irénée, comme chez Tertullien, les citations partielles abondent, et chez lui aussi elles sont entremêlées de gloses, de commentaires théologiques ou polémiques, qui font corps avec le texte[4].

---

[1] iv, 3, 1-2 : « Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis et successiones eorum usque ad nos... Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo... praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. »

[2] Cf. Kattenbusch, ii, p. 44 ; sur les différents sens de l'expression « regula veritatis » chez Irénée, voir *ibid.*, p. 32 *sqq.*

[3] *Dém.*, 3 ; 6 ; 98 ; 100. *Haer.*, i, 10, 1 ; iii, 4, 1 ; iv, 33, 7 ; v, 20, 1.

[4] Le plus récent historien de saint Irénée, M. Hitchcock, a cru

Ce symbole baptismal est très semblable à celui que l'on rencontre chez Tertullien, du moins si l'on considère le texte des différents articles pris isolément et si l'on fait abstraction de l'ordre dans lequel ils sont présentés. Kattenbusch y reconnaît purement et simplement le Symbole romain[1];

---

pouvoir reconstituer ainsi son symbole : « We believe in one God, the Father Almighty, Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible. And in one Lord Jesus Christ, the Only-Begotten Word, the Son of God, the Offspring of the Father, Begotten before all worlds, the Son Who is always co-existent with the Father, Who with the Father is the only Lord and God, Who with the Father is the God of the living, the light of men and very God, by Whom all things were made, Who descended for the salvation of men, Who became incarnate for our salvation, by the Holy Ghost, of the Virgin Mary, of the seed of David, and was made man, and was crucified under Pontius Pilate. He suffered for us; descended into the lower regions of earth, rose again from the dead and for the salvation of man; was taken up into heaven, and is at the right hand of God, and shall come again in the glory of the Father to raise all flesh and judge all men; Whose kingdom is eternal. And in one Spirit, the Spirit of Life, the Spirit of the Father given by the Son, Who with the Son assisted in the Father's Creation, Who with the Father and the Son assists in the salvation of men, through Whom men receive the image of the Father and the Son, Who with the Son is worshipped by the angels; Who spake by the prophets. And in one holy, Catholic, ancient and apostolic Church, the baptism of regeneration for the remission of sins, the communion with the holy angels, the resurrection from the dead and the life everlasting. » M. Hitchcock fait précéder cette reconstitution de ces lignes : « The following creed, of an Eastern and Greek type as distinguished from the Roman and Western, might be drawn up from the Treatise of Irenaeus. » Il me semble que ce *Credo* n'est ni oriental ni occidental, mais qu'il est purement factice; qu'on relise, par exemple, le troisième paragraphe, relatif au Saint-Esprit : jamais formule baptismale, à notre connaissance, n'a contenu tous ces développements sur le Saint-Esprit « coopérant avec le Fils à la création faite par le Père, collaborant avec le Père et le Fils au salut des hommes, par qui les hommes reçoivent l'image du Père et du Fils, qui avec le Fils est adoré par les anges. » Et si on repasse les textes épars où ont été glanées ces différentes données, on reconnaîtra vite qu'ils n'ont rien d'une formule liturgique, mais qu'ils expriment seulement la pensée de saint Irénée; le recueil diligent et exact qu'en a fait M. Hitchcock rend service au théologien en lui présentant ainsi groupées les affirmations théologiques du saint docteur; mais c'est trop prétendre que de vouloir faire de cette collection la formule d'un symbole.

[1] II, p. 47-53; cf. p. 981, où Kattenbusch cherche à réfuter l'hypothèse de Sanday.

Sanday y remarque, au contraire, quelques-uns des caractères propres aux symboles orientaux et que l'on retrouvera plus tard dans le symbole de Nicée[1]; il estime que saint Irénée reproduit le symbole qu'il avait appris en Asie-Mineure; pour le but que nous poursuivons ici, il n'est pas nécessaire de discuter ces hypothèses : le témoignage que nous recueillons de la foi en la Trinité est substantiellement le même, quelles que soient la forme et l'origine de ce symbole et des formules qu'il contient. Au reste, si ces différences ont existé, saint Irénée lui-même ne semble pas les avoir remarquées : il insiste, nous l'avons vu, sur l'uniformité de cette règle de foi, que tous les peuples cultivés ou barbares ont reçue et ont apprise ; et quant à son origine, il n'en connaît qu'une : le Christ et les apôtres ; de cette source unique il dérive toute la tradition et il invoque également, comme garantie authentique de cette transmission, le témoignage de l'Église romaine, celui de saint Polycarpe et celui de l'Église d'Éphèse.

---

[1] *The Journal of Theological Studies*, I (oct. 1899), p. 21 : « Dr. Loofs has remarked, what is indeed evident as soon as our attention is called to it, that Irenaeus already has many of the most characteristic expressions of the Eastern Creeds. He inserts ἕνα in both the two first articles ἕνα Θεόν, ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν. He clearly had a clause corresponding to ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. He had παθόντα, and σταυρωθέντα with ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου after instead of before it. He seems also to have had ἐν δόξῃ of the Second Coming. Along with these peculiarities, every one of which is distinctively Eastern, Irenaeus has one only which is characteristic of the oldest form of the Western Creed — in three well attested places Χριστὸν Ἰησοῦν for Ἰησοῦν Χριστόν. It is quite possible that this really belongs to the primitive Creed. But in regard to the others, is it not natural and obvious to infer that the separation of the Eastern and the Western types had already taken place, and that Irenaeus himself had carried with him the Creed of his home in Smyrna? » Deux ans plus tard, Sanday est revenu sur ce sujet dans la même revue (*JTS*, III (oct. 1901), p. 6 *sqq*.) et s'est attaché à confirmer son hypothèse. Nous avons vu plus haut comment M. Hitchcock l'a défendue à son tour. L'origine asiatique de saint Irénée rend cette hypothèse vraisemblable *a priori*, et certains des indices relevés par Sanday sont très dignes d'attention, en particulier la présence et la répétition de εἷς devant les deux premiers articles du symbole; mais il faut remarquer que cette expression n'est pas spécifiquement orientale : on retrouve chez Tertullien le même emploi de « unus » au premier article (*de praesc.*, 13, 36; *de virg. vel.*, 1; *adv. Prax.*, 2). La polémique anti-marcionique pouvait motiver cet usage, de même qu'il pouvait être suggéré par plusieurs textes des apôtres et des Pères apostoliques (Sanday, 3, p. 7, cite I *Cor.*, VIII, 6; *Eph.*, IV, 4-6; Clem. Rom., *Cor.*, 46, 6; Ign., *Magn.*, 7, 2; 8, 2; *Phil.*, 4; Herm., *Mand.*, I, 1; *Sim.*, IX, 13, 5. 7). Quant à M. Hitchcock, il semble qu'il ait été influencé, en cette question, par des préoccupations étrangères à l'histoire : il se réjouit de pouvoir se relier, par l'Église celtique et saint Irénée, à l'Église apostolique d'Orient, sans passer par Rome. Mgr Duchesne relevait déjà, à propos de l'origine de la liturgie gallicane, l'influence de ces préoccupations sur plusieurs historiens anglais : « L'apôtre saint Jean, par l'intermédiaire de saint Polycarpe et de saint Pothin, se trouve être, dans ce système, comme l'ancêtre de la Haute-Église du Royaume-Uni. Être apostolique sans être romain : c'est bien séduisant » (*Les Origines du culte chrétien*^{1}, p. 85, n. 1).

De tout ce qui précède un fait ressort en pleine évidence : le dogme de la Trinité, de même que le dogme christologique, est, dès l'origine, l'objet essentiel de la foi chrétienne, confessé comme tel par tout chrétien à son baptême ; cette constatation a pour l'histoire que nous étudions une importance capitale.

A côté de ce fait essentiel un autre nous est apparu, qui n'a pas à beaucoup près la même conséquence, mais qui n'est pas sans intérêt ; ces deux professions de foi, distinctes d'abord, ont été ultérieurement fondues dans l'unité du symbole. C'est chez saint Irénée que nous avons saisi pour la première fois cette unité ; mais nous avons remarqué que les mystères de la vie du Christ qui, dans le symbole romain, appartiennent au deuxième article du symbole, sont chez lui rattachés au troisième. Cette forme de rédaction sera bientôt abandonnée : déjà chez Tertullien nous ne la trouverons plus ; si l'on cherche où et quand a été adoptée la rédaction qui devait être définitive, on est conduit, par des indices qui ne sont pas négligeables, à en placer l'origine à Rome, vers la fin du second siècle[1].

---

[1] Cette thèse a été nettement formulée par le P. PEITZ, *Stimmen der Zeit,* mars 1918, p. 564 ; HAUSSLEITER, p. 84 sqq., en a donné une longue démonstration. ZAHN avait déjà émis l'hypothèse que la polémique anti-monarchianiste avait exercé son influence sur la rédaction du symbole ou, plus précisément, du premier article : *Das Apostolische Symbol* (Leipzig, 1893), p. 30 et 18 sqq. K. LAKE (art. cité, p. 182 sqq.) admet aussi la distinction primitive du symbole trinitaire et du symbole christologique, et leur fusion, à Rome, dans une même formule, en vue de faire échec à l'hérésie adoptianiste. LIETZMANN

A cette date, l'Église romaine était troublée par les hérésies des monarchiens et des adoptianistes qui menaçaient l'essence même de la foi chrétienne ; pour défendre le dogme traditionnel contre ces erreurs nouvelles, l'arme la plus efficace fut le symbole, et on lui donna plus de force en resserrant les formules dans l'unité d'une même règle de foi. Cette unification des formules, tout la préparait : toutes deux se réclamaient de la même origine apostolique, toutes deux avaient pour objet les croyances essentielles de l'Église, toutes deux étaient exigées des néophytes et appartenaient nécessairement à l'initiation chrétienne. Leur fusion, préparée par saint Justin, poursuivie par saint Irénée, permit à ces deux grands controversistes d'opposer plus fortement la cohésion de la vérité catholique à la multiplicité des mensonges gnostiques. Mais surtout, quand éclata à Rome l'hérésie adoptianiste, on en put vaincre plus aisément l'erreur en éclairant toute la christologie au grand jour de la Trinité : ce Christ, qui est né, qui a souffert, est mort, est ressuscité, est monté au ciel, c'est le Fils unique du Père. Sans doute, cette foi a toujours été la foi de l'Église ; dès l'origine, θεολογεῖται ὁ Χριστός ; mais puisque ce dogme capital était mis en question, puisqu'il y avait des gens que ne pouvaient convaincre ni les Écritures ni les livres des anciens Pères, ni les hymnes de l'Église, il était bon d'opposer à ces gens-là une formule de foi qui leur barrât la route. Désormais il ne leur serait plus

---

(art. cité, p. 3 sq.) a partiellement contesté cette thèse, et écarté l'argument que ses défenseurs tirent du *Petit Labyrinthe* (*H. E.*, v, 28, 3) ; lui-même admet cependant que ce livre est d'Hippolyte. d'autres historiens rejettent cette attribution et donnent au Labyrinthe une date plus basse ; BARDY, *Paul de Samosate*, p. 238, n. 1. Une autre difficulté surgit : la forme du symbole d'Hippolyte ; si on suit les versions orientales de la *Tradition apostolique*, on peut y distinguer (HAUSSLEITER, p. 58) une profession de foi trinitaire, suivie du baptême, puis une profession de foi christologique, suivie de l'onction ; si on préfère le témoignage de la version latine et que l'on tienne compte de sa lacune initiale, on est amené à reconnaître un symbole sensiblement identique à celui de Tertullien ; mais il est peu vraisemblable qu'Hippolyte ait adopté ainsi une formule imposée par Zéphyrin ; il faudrait donc sans doute remonter un peu plus haut, peut-être à Victor.

loisible de séparer l'« économie » de la « théologie »; si quelqu'un voulait encore, comme Théodote, ne voir en Jésus qu'un homme né d'une vierge, qui aurait vécu saintement et aurait été rempli du Saint-Esprit[1], il lui faudrait de nécessité contredire le symbole de son baptême et en déchirer la formule[2].

Le symbole romain, au début du IIIe siècle, nous est attesté par deux témoins : saint Hippolyte et Tertullien[3].

Le témoignage d'Hippolyte est d'autant plus précieux qu'il se présente sous la forme d'un document liturgique; il soulève cependant quelques problèmes : il se présente à nous sous deux formes principales, l'une orientale, qu'on trouve dans les versions éthiopienne, arabe, copte, l'autre occidentale, attestée par la version latine[4]. C'est cette dernière qui nous a conservé le texte authentique de la *Tradition apostolique*[5]; elle présente au début une lacune :

> Manum habens in caput ejus impositam baptizet semel. Et postea dicet : Credis in Christum Jesum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus, et resurrexit die tertia vivus a mortuis et

---

[1] On peut voir l'exposé de l'hérésie de Théodote chez HIPPOLYTE, *Philos.*, VII, 35.

[2] Il va de soi que l'unification des deux formules en un seul symbole ne fut pas consommée en un jour : la distinction apparaît encore clairement dans l'*Athanasianum* (*supra*, p. 148, n. 2).

[3] Cf. D. H. CONNOLLY, *On the Text of the baptismal Creed of Hippolytus. JTS*, XXV (1924), p. 131-139; D. B. CAPELLE, *Le symbole romain au IIe siècle. Revue bénédictine*, XXXIX (1927), p. 33-44; H. LIETZMANN, *Symbolstudien*, XIV. *ZNTW*, 1927, p. 75-95.

[4] Si l'on suivait la forme orientale, on distinguerait un double symbole. HAUSSLEITER (p. 58 sqq.) reconnaît dans ce rite baptismal deux parties : la première consiste dans une profession de foi trinitaire, suivie du baptême; la seconde, dans une profession de foi christologique, suivie de l'onction; il pense que la profession de foi au Saint-Esprit, qu'on lit dans cette seconde partie, est une insertion postérieure. Dom DE PUNIET, art. *baptême*, *DACL*, col. 264-5, interprète autrement ce texte : dans la première partie, il reconnaît la confession de foi qui précède le baptême; dans la seconde, les interrogations baptismales; il ajoute que, si la première interrogation fait défaut, c'est par suite non d'une omission primitive, mais d'une disparition accidentelle.

[5] Cf. CONNOLLY, p. 132; CAPELLE, p. 35 sq.; LIETZMANN, p. 77 sqq.

ascendit in caelis et sedit ad dexteram Patris venturus judicare vivos et mortuos? Et cum ille dixerit : Credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat : Credis in Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur : Credo, et sic tertia vice baptizetur.

Si l'on restitue, par conjecture[1], la première interrogation, et si l'on transcrit les autres, on obtient ce symbole :

> Credis in Deum patrem omnipotentem?
> Credis in Christum Jesum, filium Dei,
> qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,
> et crucifixus sub Pontio Pilato
> et mortuus est
> et sepultus,
> et resurrexit die tertia vivus a mortuis,
> et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris
> venturus judicare vivos et mortuos?
> Credis in Spiritu sancto,
> et sanctam ecclesiam,
> et carnis resurrectionem[2]?

Les controverses trinitaires et christologiques qui ont éclaté à Rome se poursuivent en Afrique; les mauvaises herbes semées par Praxéas ont levé là-bas; Tertullien les reconnaît et les arrache; et, pour discerner l'erreur et la condamner, il recourt avant tout à la foi jurée au baptême[3]. Ce serment comporte d'abord une renonciation à Satan, à ses pompes, à ses anges; cette renonciation, faite à deux reprises, n'est que préparatoire au baptême; elle est suivie, dans la cérémonie même, de la réponse faite par le néophyte aux interrogations qui lui sont posées[1]. On reconnaît ici le rite mentionné plus haut d'après saint Cyprien. Tertullien ne le décrit pas dans le détail, mais on peut cependant en reconstituer l'ensemble en complétant les unes par les autres, les indications fragmentaires qu'il nous fournit[2] : le néophyte est trois fois plongé dans l'eau et consacré successivement, par chaque immersion, à chacune des trois personnes divines[3]; cette cérémonie est coupée par les réponses faites par le néophyte à l'officiant[4]; Tertullien ne nous donne pas le texte de ces réponses; il nous dit seulement : « Amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit » (*de cor.*, 3); ces réponses sont donc le développement de la formule du baptême telle qu'elle se lit dans l'évangile; les documents cités plus haut nous les ont déjà fait connaître. A chaque immersion, l'officiant interroge le néophyte sur sa foi en chacune des personnes divines : « Credis in Deum Patrem omnipotentem? » « Credis in Jesum Christum Filium ejus?... » « Credis in Spiritum Sanctum?... » A chaque interrogation le néophyte répond en affirmant sa foi[5].

---

[1] Cette restitution est garantie par les textes parallèles des *Canons d'Hippolyte*, XIX, et du *Testament du Seigneur*, II, 8.

[2] Dom Connolly, art. cité, p. 135; v. *ibid.*, p. 138, une retraduction en grec de ce symbole; reconstitution à peu près semblable chez D. Capelle, p. 36.

De ce texte liturgique on rapprochera la profession de foi des presbytres de Smyrne, citée par Hippolyte, *adv. Noet.*, 1 (*PG*, X, 805) : καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς· οἴδαμεν Χριστόν· οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα, καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Cette même formule est rapportée sous une forme légèrement différente par Épiphane, *haer.*, LVII, 1, 7-12. Cf. D. B. Capelle, *Revue bénédictine*, XXXVIII (1926), p. 322 sq.

[3] Cf. *de baptismo*, 13, où le sacrement est représenté comme consacrant et revêtant la foi : « Ubi fides aucta est... addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodam modo fidei, quae retro erat nuda nec potest jam sine sua lege; lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta ». Même mention

Le baptême et la profession du symbole sont donc deux éléments inséparables d'un même rite, et tout cet ensemble

---

de cette foi jurée dans *De spectac.*, 4 : « Aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur ».

[1] *De cor. mil.,* 3 : « Denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit. » Cf. *Ad mart.*, 3 : « Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondemus. » *De bapt.*, 2 : « Homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus. »

[2] Cf. Kattenbusch, II, p. 60-62.

[3] *Adv. Prax.*, 26; *de cor.,* 3.

[4] *De bapt.*, 2.

[5] *Ad mart.*, 3 : « Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondemus. » *De spect.*, 4 : « Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur... »

est le sacrement de la foi, « sacramentum fidei », comme Tertullien aime à le nommer[1]. Le symbole lui-même est assez souvent appelé « sacramentum », soit pour rappeler le lien qui le rattache au baptême, soit pour le représenter comme le serment qui consacre le chrétien dans l'armée du Christ[2].

Cette foi, communiquée par l'Église au fidèle et souscrite par lui au baptême, c'est son salut[3]; toute vérité est contenue là, et ne rien savoir qui lui soit contraire, c'est tout savoir[4]. Sans doute l'ardeur, souvent outrancière, de Tertullien l'a entraîné ici à quelques excès de langage et même de pensée[5]; mais il ne faudrait pas que ces exagérations fissent méconnaître tout ce que cet attachement au *Credo* comporte d'assurance, de force, de joie. Dans cette règle de foi le chrétien a conscience de posséder la vérité divine, que le Fils de Dieu lui-même a révélée et qu'il a transmise, par ses apôtres, à l'Église. Il est vrai, et nous y insisterons plus bas, le symbole n'épuise pas à lui seul toute la « regula fidei »; la tradition de l'Église est, avant tout, un enseignement vivant; elle donne aux formules de foi toute leur autorité, mais ne s'y limite pas. Toutefois ces formules sont son expression authentique et, pour l'historien, son expression la plus sûre; c'est le rôle que joue le symbole de Nicée dans les controverses du IV^e siècle; c'est celui que remplit, dans l'Église primitive, le symbole baptismal avec une autorité plus haute encore et plus efficace.

---

[1] *De anima*, 2 : « Cui veritas comperta sine Deo? cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto? cui Spiritus Sanctus accommodatus sine fidei sacramento? » Au même sens, il dit encore : « fides » : *De pudic.*, 18 : « Nostrae magis sententiae assistit eam paenitentiam ostendens Dominum malle, quae ante fidem, quae ante baptisma morte peccatoris potior habeatur... » V. d'autres exemples de cet usage chez Kattenbusch, II, p. 67 *sqq.*

[2] *Ad mart.*, 3 : *adv. Marc.*, IV, 5 : « apud universas (ecclesias), quae de societate sacramenti confoederantur », *adv. Prax.*, 31 : « deductorem omnis veritatis, quae est in Patre et Filio et Spiritu Sancto secundum Christianum sacramentum. » Cf. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot Sacramentum* (Louvain, 1924), p. 78-90.

[3] *De praescr.*, 14 : « fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. »

[4] *Ibid.* : « Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti ; certe aut non obstrepant aut quiescant. Adversus regulam nihil scire omnia scire est. » Cf. *ibid.*, 7. On sait d'ailleurs que Tertullien n'interdit pas toute recherche, mais « salva regula fidei » (*ibid.*, 12).

[5] Cf. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, p. 34.

Cette influence apparaît plus clairement si l'on considère, non plus seulement ce qu'est le symbole pour chaque chrétien, mais ce qu'il est pour l'Église. Pour elle, sans doute, comme pour ses fils, c'est le trésor le plus précieux, puisque c'est l'expression authentique et plénière de la vérité divine; mais c'est en même temps la règle d'après laquelle elle juge et les individus et les communautés particulières; « elle n'admet personne qui ne se conforme à cette doctrine[1] »; c'est un mot de passe (*tessera*) que les différentes Églises ont imposé d'une autorité commune[2] et qui commande toutes leurs relations réciproques[3].

L'Église, d'ailleurs, en imposant cette règle, ne fait que la transmettre telle qu'elle l'a reçue des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu[4].

Le texte même de ce symbole n'est nulle part transcrit intégralement et littéralement par Tertullien; il est réduit à des extraits ou, au contraire, entremêlé de gloses et de commentaires selon les besoins de l'exposition ou de la controverse[5].

---

[1] *De praescr.*, 36 : « adversus hanc institutionem neminem recipit. »

[2] *Ibid.* : « si Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque Ecclesiis contesserarit. Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria Filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem... »

[3] *Ibid.*, 20 : « itaque tot ac tantae Ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitatem : communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. »

[4] « Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit... » (*ibid.*, 37).

[5] HARNACK, dans son étude sur le symbole, a réuni tous les textes de Tertullien qui s'y rapportent (*Patrum Apostolicorum opera,* I, 2, p. 118-123); les trois formules les plus complètes (*de praescript.*, 13; *de virg. vel.*, 1, *advers. Prax.*, 2) ont été transcrites et commentées par

L'étude de ces fragments y fait reconnaître le symbole de l'Église Romaine; cette constatation n'est pas surprenante :

---

le P. d'Alès dans sa *Théologie de Tertullien*, p. 256-258. Il ne sera pas inutile de remettre ici les textes principaux sous les yeux des lecteurs. *De praescript.*, 13 : « Regula est autem fidei, ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium demissum, id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum et in utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, crucifixum tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta, nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt... Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. » *Ibid.*, 36, v. *supra*. *De virgin. vel.*, 1 : « Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. » *Advers. Prax.*, 2 : « Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius Sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem, ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre, et in caelo resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos; qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. » *Ibid.*, 30 : « Filius igitur et moritur et resuscitatur a Patre secundum scripturas. Filius ascendit in superiora caelorum, qui et descendit in inferiora terrae. Hic sedet ad dexteram Patris, non Pater ad suam. Hunc videt Stephanus, cum lapidaretur, adhuc stantem ad dexteram Dei... Et hic venturus est rursus super nubes caeli talis qualis et ascendit. Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum Sanctum, tertium nomen divinine lit-on pas dans le texte du *de praescr.* (36) cité plus haut : « ...habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est[1] ».

On a pu remarquer dans les formules transcrites ci-dessus, certains traits notables, et qui intéressent la théologie trinitaire.

Au premier article, l'addition de *unum* (ou *unicum*) qu'on ne trouve pas dans le symbole romain[2], et l'omission de *Patrem*[3]. Au deuxième article, on lit : *filium ejus* (ou *filium Dei)*, à la différence du symbole romain, qui ajoute : *unigenitum, Dominum nostrum;* cette omission, qu'on remarque aussi chez Hippolyte et chez d'autres témoins occidentaux, nous conduit à admettre que le symbole romain, au début du IIIe siècle, ne comportait pas encore cette formule[4].

On a déjà remarqué que, si le symbole est attesté aux IIe et IIIe siècles par de nombreux textes patristiques, il n'est nulle part cité intégralement[5]; il faut descendre au IVe siècle pour le trouver transcrit tout entier, en latin par Rufin, en grec par Marcel d'Ancyre. En voici la traduction française :

« Je crois en Dieu le Père tout-puissant;

« Et dans le Christ Jésus, son Fils unique, Notre-Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, qui, sous Ponce Pilate, a été crucifié et enseveli, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts;

---

tatis..., deductorem omnis veritatis, quae est in Patre et Filio et Spiritu Sancto secundum Christianum sacramentum. »

[1] Sur les caractéristiques du symbole de Tertullien, v. KATTENBUSCH, I, p. 141-144; II, p. 53-101; D. CAPELLE, *art. cité,* p. 37 sqq.

[2] On le rencontre toutefois chez Irénée (*supra,* p. 159, n. 1) et chez les presbytres de Smyrne cités par Hippolyte (*supra,* p. 163, n. 2).

[3] En ce point, Tertullien se sépare, semble-t-il, d'Hippolyte; il faut se rappeler toutefois que la restitution du premier article dans la *Tradition apostolique* n'est que conjecturale; dans *adv. Noët.,* πατέρα manque comme chez Tertullien.

[4] Cf. CAPELLE, p. 41.

[5] Y a-t-il ici, comme le pense KATTENBUSCH (II, p. 101), une répugnance à transcrire intégralement un texte qui devait être transmis par tradition orale? C'est fort vraisemblable. Mais il faut reconnaître aussi que l'usage liturgique de cette époque n'avait pas encore la forme rigide qu'il prit plus tard. Cf. CONNOLLY, p. 137; LIETZMANN, *ZNTW,* 1927, p. 84-85.

« Et au Saint-Esprit, à la sainte Église, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair[1]. »

Les textes patristiques qui ont été cités plus haut constituent le commentaire le plus authentique du symbole ; l'historien qui, aujourd'hui, le considère en lui-même, indépendamment de la tradition qui l'encadre, ne peut méconnaître sans doute ni la division tripartite du symbole, ni l'objet de foi qu'il vise d'abord, Dieu en trois personnes[2] ; mais ce texte est encore beaucoup plus lumineux quand la tradition l'éclaire. Qu'on relise, par exemple, ce fragment de la *Démonstration* de saint Irénée, cité ci-dessus :

> « Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père,... c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur... Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice ; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. » (*Démonstration*, 6).

Ce passage de saint Irénée souligne excellemment la foi en la Trinité, telle qu'elle est enseignée dans le symbole : non seulement il met en relief les trois articles qui le composent, mais en même temps il en manifeste le double aspect : ils son à la fois l'objet de notre foi et le fondement de notre salut. Cette remarque s'applique, en particulier, à ce qui est dit du Saint-Esprit : il est présenté évidemment comme une personne, non seulement par le parallélisme qui le rapproche du Père et du Fils, mais aussi par le rôle qui lui est attribué : il parle par les prophètes, il enseigne les fidèles, il les conduit dans les voies de la justice ; mais en même temps, il est un don, une grâce : « Il a été répandu sur l'humanité, quand Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. » Ce double aspect de la théologie du Saint-Esprit était manifeste déjà dans le Nouveau Testament[1] ; la tradition chrétienne le présentera sans cesse, sans que, d'ailleurs, tous les écrivains ecclésiastiques aient la sûreté et la précision de doctrine des auteurs inspirés : plus d'un laissera dans l'ombre le caractère personnel du Saint-Esprit et ne le représentera que comme le don ou la grâce de Dieu.

---

[1] Texte latin d'après Rufin, *Expositio symboli Apostolici* (HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 24) : « Credo in Deum Patrem omnipotentem ; et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos ; et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. » — Texte grec d'après Marcel d'Ancyre (ap. Epiph., *Haer.* LXXII. *P. G.*, XLII, 385 ; ap. Hahn, p. 22) : πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

[2] On peut lire, à ce sujet, KATTENBUSCH, II, p. 673 sqq. ; l'auteur avoue que, dans un écrit antérieur, il avait donné tant d'importance à la division du symbole en douze articles qu'il en était venu à perdre de vue sa division tripartite et le rapport étroit qui le rattache à la formule du baptême ; il se corrige sur ces deux points.

Quelques historiens ont cru reconnaître dans le symbole cette conception « économique » de la Trinité ; ils tirent leur principal argument de la rédaction du troisième article : le croyant y confesse « le Saint-Esprit, la sainte Église, la rémission des péchés, la résurrection de la chair » ; ce sont là, pensent-ils, quatre biens auxquels le chrétien participe ; il ne les affirme que comme tels, dans leur relation avec lui, sans préjuger ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes[2]. Cette interprétation méconnaît la portée réelle du texte : on a vu, en effet, que le symbole se divise en trois articles, visant respectivement le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; on a reconnu pareillement qu'il ne fait que développer la formule par laquelle le néophyte est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Comment, sans faire violence au parallélisme évident de ces trois termes, reconnaître une personne dans le Père et dans le Fils, et ne voir dans le Saint-Esprit qu'un don? Comment méconnaître que, dans la formule du baptême, le Saint-Esprit est vraiment une personne? ou comment reconnaître ce caractère personnel dans la formule du baptême et le nier dans le symbole, qui n'en est que le développement? Ces arguments sont décisifs, mais il faut y ajouter encore l'interprétation primitive du symbole, dont nous avons plus haut relevé tant de témoignages : le Saint-Esprit y apparaît avant tout comme la personne divine qui, au même titre que le Père et le Fils, est garant des grâces du baptême et objet de la foi. Sans doute, il est aussi le don de Dieu, et le chrétien le reconnaît pour tel; mais cette profession n'est qu'un écho de la foi apostolique : et si saint Paul et saint Jean ont vu dans le Saint-Esprit à la fois une personne divine et un don de Dieu, pourquoi les chrétiens auraient-ils brisé l'unité de cette foi, et ne pourraient-ils en confesser un article sans nier l'autre? Nous rappelions plus haut le serment par lequel saint Clément, dans sa lettre aux Corinthiens (58, 2), prend à témoin le Dieu des chrétiens : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, la foi et l'espoir des élus. » Ces derniers mots résument et confirment tout ce que nous venons de dire : Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est tout ensemble la foi et l'espoir du chrétien; ce mystère de la Trinité n'est pas seulement le mystère de la vie divine, naturellement inaccessible à toute créature ; il est aussi, pour les élus, le mystère de leur salut, il retentit dans toute leur vie, et c'est ainsi qu'ils le professent dans leur symbole.

---

[1] Cf. *les Origines du dogme de la Trinité,* p. 375, 434, 539.

[2] KATTENBUSCH, II, p. 475 *sqq*.

De l'analyse que nous venons de faire ressort, nous l'espérons, l'importance capitale du symbole baptismal dans l'histoire des dogmes et, en particulier, dans l'histoire du dogme de la Trinité; au point de vue de l'influence exercée, nul document ne lui est comparable, si l'on excepte les livres inspirés. On reconnaît universellement le rôle décisif joué par le symbole de Nicée; il marque une date et divise toute l'histoire du dogme en deux périodes : anténicéenne et postnicéenne; on oublie parfois que le symbole de Nicée n'est lui-même qu'un symbole baptismal[1]; il contient sans doute plus de précisions théologiques que le symbole romain, mais il lui est substantiellement identique : et, s'il a pu s'imposer à la foi de toute l'Église, il le doit non seulement à l'autorité des trois cent dix-huit Pères, mais surtout à l'enseignement apostolique, dont chaque fidèle reconnaissait en lui l'expression traditionnelle.

---

[1] On admet en général, sur la foi d'Eusèbe, que le symbole de

Ainsi, à l'époque de la grande crise arienne, l'Église trouve dans ce symbole, en même temps que dans la formule baptismale, son arme la plus efficace : unité de Dieu et distinction réelle des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, objets toutes les trois d'une même foi, d'un même culte; n'était-ce pas tout le dogme de la Trinité qu'on trouvait là? La définition de la consubstantialité ne fera qu'assurer, préciser ces données premières, elle n'aura pas à les transformer.

Pendant les trois siècles qui précèdent Nicée, nul concile général n'est réuni, nulle formule de foi n'est promulguée, et cependant, dès l'ère apostolique, les hérésies ont pullulé; l'Église leur oppose une règle de foi et cette règle, c'est avant tout ce symbole. Il est vrai, alors comme toujours, l'organe de sa tradition est d'abord le magistère vivant; la formule n'est que l'expression qui le traduit, que l'instrument dont il se sert; mais, alors, il n'eut nulle expression plus authentique, nul instrument plus efficace que ce symbole. Chaque chrétien y reconnaît la foi de son baptême, son trésor personnel le plus précieux, et, en même temps, il y vénère la foi des apôtres, le dépôt commun de toute l'Église; qu'il passe d'Éphèse à Rome, de Smyrne à Lyon, de Césarée à Carthage, il se sent partout dans la même armée, où tous ont prêté le même serment et répètent le même mot de passe; comme le dit saint Irénée, il contemple partout la même lumière de

---

Nicée s'appuie sur le symbole baptismal de Césarée; cf. Hort, *Two Dissertations*, I, p. 54-72. Contre cette origine Lietzmann (*Zeitschr. f. N. T. W.*, 1925, p. 193-202) a fait valoir des arguments considérables, et avant tout la comparaison des deux symboles (p. 195). Il admet cependant (p. 198), et ce point est certain, que le symbole de Nicée a été rédigé en partant d'un symbole baptismal auquel les Pères du Concile ont ajouté quelques précisions en vue de combattre efficacement l'hérésie arienne. Cf. Harnack, *ibid.*, p. 203.

foi, de même qu'il est éclairé partout par le même soleil de Dieu. On peut affirmer sans crainte que si des docteurs nés et élevés dans le paganisme ont su, parmi tant d'écoles rivales, maintenir substantiellement l'intégrité de la révélation chrétienne par rapport à des objets aussi mystérieux que le dogme de la Trinité, ils l'ont dû surtout à l'influence protectrice du symbole baptismal.

L'historien du dogme doit tirer de ces faits les conséquences qu'ils comportent : quand il recherche la source des doctrines qu'il rencontre, il ne doit pas perdre de vue cette foi du baptême, qui est familière et sacrée à tout chrétien. On est trop porté souvent à ne faire état que des sources littéraires, à oublier cette tradition orale, « transmise sans papier ni encre, mais gravée par le Saint-Esprit dans les cœurs » ; il n'est pourtant pas permis de la méconnaître, en cette question surtout, alors que des textes si nombreux en attestent l'influence, en déterminent la portée, la direction, les termes mêmes. Ainsi, quand nous rencontrerons chez saint Justin, par exemple, la doctrine du Verbe de Dieu, son Fils, incarné pour nous, nous n'irons pas d'abord en chercher la source chez Philon ou dans la philosophie platonicienne, nous souvenant que tout ceci se retrouve dans ce symbole baptismal que Justin avait juré au baptême, qu'il enseignait comme catéchiste dans sa petite école de Rome, qu'il devait comme martyr sceller de son sang.

A côté de ces sources traditionnelles, nous aurons souvent à en reconnaître d'autres qui se sont mêlées à elle et en ont troublé la pureté ; mais il nous sera relativement facile de les distinguer et, à travers toutes les confusions doctrinales, tous les remous, de marquer le grand courant chrétien qui, venant du Christ et des apôtres et entraînant toute l'Église, devait porter la révélation chrétienne jusqu'à nous.

CHAPITRE II

LA PRIÈRE ET LE CULTE DANS L'ÉGLISE ANTÉNICÉENNE[1].

Quand les adoptianistes, à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, menacèrent la foi en la divinité du Christ, on leur opposa l'Écriture, les écrits des anciens et aussi « tous ces chants et ces hymnes, écrits par les frères des premiers temps, où ils chantent le Verbe de Dieu, le Christ, en le célébrant comme un Dieu »[2]; on en appelait à la *lex orandi* pour définir la *lex credendi*. C'est aussi notre dessein dans ce chapitre : ce n'est point pour retracer l'histoire de la liturgie que nous étudions la prière et le culte de l'Église des trois premiers siècles; c'est pour recueillir le témoignage de sa foi et pour en définir la portée par rapport au dogme de la Sainte Trinité.

Cette étude est moins aisée aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps de saint Hippolyte : quand le docteur romain réfutait Artémon, on pouvait encore percevoir l'écho de ces chants et de ces hymnes vénérables, du moins de beaucoup d'entre eux[3].

---

[1] Cf. Dom Cabrol et Dom Leclercq, *Reliquiae liturgicae vetustissimae*, dans *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, I, 1 et 2 (Paris, 1902 et 1913); Ed. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig, 1901), surtout ch. III (p. 123-240), *Das Beten der Christen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter;* A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus, Seine Berechtigung und Uebung nach den Schriften des Neuen Testaments* (Münster, 1921), surtout ch. VII (p. 99-116), *Das Gebet zu Jesus in späterer Zeit;* J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster, 1925); F. H. Chase, *The Lord's Prayer in the early Church* (*Texts and Studies*, I, 3. Cambridge, 1891); Dom Cabrol, *Le Livre de la prière antique* (Paris, 1921), surtout p. 132-187; L. Duchesne, *Les Origines du culte chrétien* (Paris, 1920), p. 47-57.

[2] Anonyme (probablement Hippolyte) *ap.* Euseb., *H. E.*, v, 28.

[3] Plusieurs d'entre eux étaient déjà tout à fait oubliés : nous avons cité (*Origines*, p. 349, n. 1) le commentaire d'Origène sur *Ephes.*, v, 14 : il avoue ne pas savoir d'où sont tirées les paroles

Aujourd'hui il n'en va pas de même : l'Écriture, nous la possédons; des écrits des anciens, beaucoup sont encore entre nos mains; mais des prières, des chants, des hymnes primitifs, que nous reste-t-il? Quelques vestiges presque effacés; et pourtant ce témoignage est d'un tel prix que nous devons faire tous nos efforts pour le recueillir, dans la mesure où il nous est encore perceptible.

§ 1. — Caractère de la prière chrétienne.

Avant d'entrer dans le détail des documents liturgiques ou des formules de prière, il est utile de considérer dans son ensemble le culte chrétien aux temps apostoliques. On y reconnaît les traits essentiels qui apparaissent dès les premiers jours du christianisme, après l'Ascension du Seigneur[1] : le chrétien prie le Père céleste[2], comme Jésus lui a appris à

« Éveille-toi, toi qui dors, et lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'éclairera ».

[1] Cf. *Origines*, p. 348 sqq.

[2] Le P. JUNGMANN, *l. l.*, p. 141, pense que, jusqu'à Origène, la prière chrétienne était adressée communément à la Trinité ; c'est Origène qui aurait fait dévier le sens primitif de la prière en prescrivant de l'adresser au Père céleste, ce qui aurait favorisé les tendances subordinatiennes. Il a cru retrouver une prière adressée à la Trinité dans l'anaphore d'Hippolyte, ou du moins dans la doxologie finale : « Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis... Petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae... ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen. » « Le mot *tibi*, dit-il, est développé dans les trois personnes divines : *Patri et Filio cum Spiritu Sancto*; cette formule de doxologie peut, comme prière, sembler embarrassée ; mais, du point de vue théologique, elle est d'une grande clarté ; elle montre que l'appellation de « Dieu », même quand elle est précisée par les mots « Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ », n'indique pas que la prière soit adressée à la personne divine du Père ; c'est plutôt à Dieu, considéré absolument, au Dieu en trois personnes, que l'on s'adresse » (p. 135-136). Cette interprétation me semble tout à fait insoutenable : le « Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » n'est pas la Trinité tout entière, c'est le Père céleste ; c'est à lui que s'adresse manifestement toute l'anaphore et aussi la doxologie finale. Si la forme de cette doxologie est quelque peu embarrassée, c'est sans doute une trace de sur-

le prier, et il le prie par l'intercession du Fils, le Grand Prêtre de notre religion, le Sauveur de tous ceux qui croient en lui. Cette direction du culte chrétien apparaît particulièrement dans l'acte capital de toute la liturgie, dans le sacrifice eucharistique : c'est à Dieu le Père qu'est offert ce sacrifice, et c'est le Fils qui en est le prêtre et la victime[1]. La prière liturgique, dans son ensemble, obéit à la même loi : c'est au Père que l'Église offre ses louanges, ses actions de grâces, ses supplications, et elle aime à les offrir par le ministère de Jésus-Christ Notre-Seigneur. Cette loi cependant n'est pas absolue : Cyprien, qui est pour cette époque le théologien par excellence du sacrifice eucharistique, enseigne que le sacrifice est offert au Père, mais il dit aussi qu'il est offert « à Dieu et à son Christ »[2]; et de même, à côté des

---

charge : à la formule primitive *per quem tibi gloria et honor* on a ajouté *Patri et Filio cum Spiritu Sancto*. Cf. *infra,* p. 623 sqq.

Ibid., p. 65, le P. Jungmann signale une transformation semblable du sens du premier article du symbole : il aurait visé d'abord Dieu créateur, c'est-à-dire la Trinité tout entière, puis, à partir du ɪᴠᵉ siècle, le Père céleste; il en voit la preuve dans le sens du mot « Père » qui, selon la remarque de Kattenbusch (ɪɪ, p. 515-534) est le plus souvent employé au sens de « Créateur ». Cette dernière remarque est juste, mais prouve seulement que la création est attribuée au Père. Quant au sens primitif du premier article du symbole, il est manifeste et par sa teneur, et par les commentaires des Pères, p. ex. Irénée, *Démonstration,* 6, cité *supra,* p. 169.

[1] Cyprian., *Epist.,* 63, 4 : « Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem? » *ibid.*, 17 : « Et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus. » Iren., ɪᴠ, 17, 6 (1024) : « Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in Deo omnipotente per Jesum Christum offert Ecclesia, bene ait secundum utraque : Et in omni loco incensum offertur nomini meo, et sacrificium purum. » Cf. *ibid.,* 4 (1026-7) : « Hanc oblationem Ecclesia sola puram offert Fabricatori... Judaei autem non offerunt... non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo. Sed neque haereticorum synagogae... Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum Fabricatoris mundi Filium dicant, id est Verbum ejus? »

[2] *Epist.* 69, 9 : « Si majestatem Dei, qui sacerdotes ordinat, cogitaveris; si Christum, qui... Ecclesiam... gubernat, aliquando res-

doxologies adressées au Père, nous en trouverons aussi adressées au Fils seul ou à la Trinité tout entière : c'était déjà l'usage des apôtres[1], c'est aussi celui de l'Église anténicéenne.

Par cette orientation habituelle, la prière chrétienne ressemble à la prière juive, à laquelle, d'ailleurs, tant d'autres traits la rattachent[2] : le catholique n'est point un Marcionite, il adore le Dieu des prophètes et, dans les livres de l'Ancien Testament, il reconnaît et vénère son inspiration. Les plus anciennes prières chrétiennes, celles que nous lisons dans les évangiles et dans les écrits apostoliques, sont pleines de réminiscences bibliques : tous les exégètes ont signalé ces traits dans le *Magnificat*, dans le *Benedictus*, et même dans la prière du Seigneur, le *Pater*[3]. Et ce ne sont pas seulement les livres saints des Juifs, ce sont aussi leurs formules liturgiques qui ont marqué leur empreinte dans ces hymnes et dans ces prières. Les écrits des premiers Pères, eux aussi, accusent fréquemment la même influence : la grande prière de saint Clément (49-51) rappelle par bien des traits la prière juive des dix-huit bénédictions[4] et dans cette même lettre (34) on trouve déjà, dans un contexte nettement liturgique, le *Sanctus, sanctus, sanctus* emprunté à Isaïe, VI, 3[5]. Les prières contenues dans la *Didachè* forment avec celles qu'on lit chez saint Clément un contraste

---

peceris, ...si Deo et Christo ejus, quibus servio et quibus puro atque immaculato ore sacrificia et in persecutione pariter et in pace indesinenter offero, plenissime satisfeceris... » Cf. CLEM. AL., *Strom.*, VII, 6, 31, 7 et M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, p. 225.

[1] Cf. *Origines*, p. 350 sqq.

[2] DUCHESNE, *l. l.*, p. 47 : « La liturgie chrétienne procède, pour une très large part, de la liturgie juive et n'en est même que la continuation. » Cf. W. O. E. ŒSTERLEY, *The Jewish Background of Christian Liturgy* (Oxford, 1925).

[3] Cf. CHASE, p. 147-151, « Note on the Songs in St Luke's Gospel in relation to ancient Jewish Prayers » ; on trouvera dans le même livre de fréquentes comparaisons entre le *Pater* et les prières juives. Cf. pour le *Magnificat* la note de PLUMMER, *St Luke*, p. 30-31, ou celle de LAGRANGE, p. 53, etc. ; pour le *Pater*, J. HENSLER, *Das Vaterunser* (Münster, 1914), p. 72-85.

[4] V. LIGHTFOOT, *Clement*, I, p. 393-396.

[5] V. *ibid.*, p. 387-389.

très accusé[1] : dans la lettre romaine, la prière est grave, ample, majestueuse, comme elle le sera toujours dans la liturgie romaine; dans le petit livret syrien, c'est une intensité de vie, une vibration où l'on reconnaît l'accent des prophètes; un trait cependant est commun à ces morceaux si différents : c'est leur parenté avec les prières juives : elle est très accusée chez Clément, elle ne l'est pas moins dans la *Didachè*[2]; ainsi cette prière qu'on lit par deux fois (9, 4; 10, 5) : « Que ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume », « Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée », rappelle la dixième des dix-huit bénédictions : « Ramène nos captifs et rassemble-les des quatre coins de la terre. Béni es-tu, ô Seigneur, toi qui ramènes les captifs d'Israël, ton peuple[3]. »

Cette forte empreinte de la tradition juive sur la prière chrétienne, jamais l'Église ne cherchera à l'effacer; elle a conscience d'être le véritable Israël; tout ce qu'il y a de divin dans le passé juif lui appartient; elle reconnaît dans la Loi la préparation et le symbole de ce qu'elle est, dans les prophètes la vision lointaine de ce qu'elle possède, dans les psaumes sa prière; tout cela, c'est son héritage, elle en dispose librement, en maîtresse, comme le faisait Jésus lui-même dans l'Évangile[4].

Mais si elle est « la première des créatures » (Hermas, *vis.* II, 4, I), plus ancienne que les prophètes, que Moïse, que les patriarches, elle est aussi l'épouse du Christ, jeune comme lui et capable de rajeunir et de transformer tout ce qu'elle touche. Elle aime à redire les prières juives, les prières de son berceau, mais elle leur donne un sens nouveau.

Elle prie le Dieu tout-puissant, mais comme son Père. Il y a là une transformation profonde, dont les chrétiens avaient bien conscience ; Origène l'a mise en lumière : « Il vaudrait la peine de rechercher dans l'Ancien Testament si l'on peut trouver quelque part une prière s'adressant à Dieu comme Père ; pour le moment, nous avons cherché de notre mieux sans rien trouver. Nous ne voulons pas dire que Dieu ne soit pas appelé Père et ceux qui croient en lui, les enfants de Dieu ; nous disons seulement que nous n'avons trouvé aucune prière osant s'adresser à Dieu et le nommant Père, comme le Sauveur nous apprend ici à le faire[1]. »

---

[1] Cf. Duchesne, *l. l.*, p. 54-55.

[2] Chase, p. 33, analysant la formule d'action de grâces qu'on lit au chapitre 10, y voit et y montre « le résultat de deux forces convergentes, les prières de la synagogue et la prière du Seigneur ».

[3] Cf. Chase, p. 18, n. I, qui a réuni d'autres textes chrétiens où l'on trouve la même réminiscence.

[4] Cf. Harnack, *Mission und Ausbreitung*[4] (1923), livre II, ch. VIII, *die Religion des Buches und der erfüllten Geschichte.*

De plus, ce Père tout-puissant, l'Église aime à l'invoquer en s'appuyant sur l'intercession du Christ : le Fils de Dieu est le Médiateur par qui tous les biens nous sont venus ; il est en même temps le Grand-Prêtre par qui toute prière doit être offerte :

> « Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la sainte vigne de David[2], ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton

---

[1] *De oratione*, 22, 1 (p. 346). Cf. *in Joann.*, XIX, 1, 5, 27-32 (p. 303-304) : « Il y a dans les psaumes, dans les prophètes et aussi dans la loi des myriades de prières ; nous n'y trouverons personne priant et disant à Dieu : Père ; peut-être parce qu'ils ne connaissaient pas le Père ; mais ils le prient comme Dieu et Seigneur, attendant celui qui répand l'Esprit d'adoption non moins sur eux que sur ceux qui, après la parousie, ont cru par lui en Dieu ; à moins cependant que le Christ n'ait habité intelligiblement parmi eux et qu'ils n'aient reçu, avec l'initiation parfaite, l'Esprit d'adoption ; et c'était en secret, et non pas ouvertement et pour tous, qu'ils disaient ou écrivaient que Dieu est Père, pour ne pas prévenir la grâce répandue par Jésus sur le monde entier, quand il appelle tous les hommes à l'adoption. » Dans les premières lignes de ce texte on retrouve la remarque relevée ci-dessus dans le *De oratione* : la prière au Père est étrangère à l'Ancien Testament et propre au Nouveau. Origène exprime ensuite une théorie qui lui est chère : les grands saints de la loi ancienne avaient reçu la révélation du Christ et l'Esprit d'adoption ; mais c'était une initiation secrète, qu'ils n'ont point consignée dans leurs livres.

[2] Cette action de grâce pour « la sainte vigne de David » est manifestement inspirée de la formule de bénédiction du vin en usage chez les Juifs : « Sois loué, ô Seigneur notre Dieu..., qui as créé le fruit de la vigne. » La signification de ces quelques mots est obscure et discutée ; dans la « sainte vigne de David », certains voient l'Église, d'autres le Christ, d'autres le sang du Christ, d'autres la connaissance et la vie ; on peut l'interpréter avec M. Hemmer : « Évidemment inspirée de la prière juive, l'expression a pris un sens messianique

serviteur[1]. Gloire à toi dans les siècles !... Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !...

« A toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles. » (*Did.*, 9, 2-5.)

Même accent dans la prière de saint Clément ; elle s'ouvre par ces mots :

« Que le Créateur de l'univers conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier, par son Fils bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la pleine connaissance de la gloire de son nom » (59, 2).

Elle se termine ainsi :

« Toi seul as la puissance de faire cela et de nous procurer de plus grands biens encore. Nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Patron de nos âmes, Jésus-Christ, par qui soit à toi la gloire et la grandeur, et maintenant et dans toutes les générations, et dans les siècles des siècles » (61, 3).

Saint Ignace écrit de même :

« Du parfait accord de vos sentiments et de votre charité, Jésus-Christ est chanté. Que chacun de vous entre dans ce chœur... ainsi

---

par l'adjonction du nom de David, mais peut-être sans revêtir une signification absolument précise et rigoureusement déterminée à l'esprit des chrétiens. Cependant elle contient un rappel d'une perspective johannique (*Jo.*, XV, I-10), et elle implique un rapport avec Jésus-Christ très simple et très facile à concevoir dans le cas d'une prière eucharistique, plutôt étrange dans le cas d'un simple prélude à un repas. » L'identification du Christ avec la « vigne de David » sera chère à CLÉMENT d'Alexandrie ; *Quis dives*, 29, 4 (p. 179, II) ; *Paedag.*, I, 5, 15, 3 (p. 99, II) ; II, 2, 19, 3 (p. 167, 25).

[1] Ici, comme dans beaucoup de ces anciens documents, Jésus est appelé παῖς θεοῦ ; ce terme signifie à la fois serviteur de Dieu et fils de Dieu. Dans ce texte, nous l'avons traduit par « serviteur », pour garder le parallélisme entre David et Jésus ; mais dans la plupart des textes de cette époque, le sens est plutôt celui de « fils » ; ainsi dans la prière de saint Clément, citée ci-dessous, les mots τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου signifient « ton Fils bien-aimé » ou « ton Fils unique ». Cf. *Origines*, 268, n. 1 et 324, n. 2. Sur l'application de ce titre au Christ on peut lire la dissertation de A. VON HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als « Knecht Gottes » und ihre Geschichte in der alten Kirche, SBA*, XXVIII (1926), p. 212-238. Les textes de la *Didachè* sont étudiés p. 218 sqq., ceux de Clément, p. 220 sq.

vous chanterez tous d'une seule voix par Jésus-Christ au Père, et il vous entendra » (*Ephes.*, 4, 1-2).

« Réunis tous en chœur par la charité, vous chanterez dans le Christ Jésus un hymne au Père » (*Rom.*, 2, 2).

Toute semblable est la prière suprême de saint Polycarpe ; nous la relirons et la commenterons ci-dessous.

Cette forme de prière, qui s'adresse au Père en s'appuyant sur l'intercession du Fils, est, dès l'origine, caractéristique de la prière chrétienne et la distingue de la prière juive[1].

Ainsi les chrétiens qui étaient nés dans le judaïsme ou qui l'avaient traversé aimaient à redire, au sein de l'Église, des prières semblables par bien des traits à celles que la synagogue leur avait fait aimer; mais la foi nouvelle, qui avait transformé leur vie, transformait aussi leur prière : elle montait plus haut, plus près du Dieu devenu leur Père, portée jusque-là par le Fils bien-aimé qui s'était fait leur Grand-Prêtre[2].

Ce que l'on constate ainsi des formules juives, survivant dans la prière des chrétiens, mais transformées par elles, est plus vrai encore des réminiscences païennes qu'on y peut découvrir; il est possible, par exemple, que dans les hymnes de louange qu'ils chantent à Dieu le Père ou au Christ, les chrétiens se soient souvenus des acclamations par lesquelles les sénateurs saluaient les empereurs[1]; ils ont voulu alors reporter à leur Dieu et Seigneur ces louanges et ces adorations que lui seul mérite; mais, en les lui offrant, ils les purifiaient. Quand des flatteurs répétaient à César : *In te salus, in te vita! In te omnia, per te omnia!* ce n'étaient que de basses adulations. Rien de plus dans ces actions de grâces offertes à la fois à l'empereur et aux dieux : *Juppiter optime, tibi gratias! Apollo venerabilis, tibi gratias! Maxime Auguste, tibi gratias! Balbine Auguste, tibi gratias!* ou encore : *Quod imperium suscepisti, gratias agimus!* Quand les chrétiens chantaient leur Dieu ou lui rendaient grâce, c'est que vraiment ils adoraient sa majesté, c'est que vraiment ils avaient reçu de lui tous les biens et le salut et la vie.

---

[1] Dans un texte célèbre que nous étudierons ailleurs, ORIGÈNE s'efforce d'établir que cette forme de prière est la seule qui convienne au chétien : « Il ne faut prier que Dieu, le Père de l'univers, mais sans le séparer toutefois du Grand-Prêtre qui a été établi avec serment par le Père... Aussi, lorsque les saints rendent grâce à Dieu dans leurs prières, ils le font par le Christ Jésus. Et de même que, si l'on veut bien prier, on ne doit point prier celui qui prie, mais celui à qui Notre-Seigneur Jésus nous fait adresser nos prières, c'est-à-dire le Père, de même il ne faut pas porter sans lui nos prières au Père... » (*De orat.*, 15, 1-2, p. 334). L'exclusion de la prière adressée au Christ est, sous la plume d'Origène, une réaction, stérile mais dangereuse, contre l'usage chrétien ; au contraire, la prescription qu'il fait de l'intercession du Christ s'appuie sur l'usage général de l'Eglise.

[2] Les biens qu'ils demandaient et pour lesquels ils rendaient grâce étaient aussi des biens nouveaux, qu'ils n'avaient point soupçonnés dans le judaïsme et que le Christ leur avait révélés et promis ; leur espérance pouvait se traduire par des formules juives, mais en leur donnant un sens nouveau. Cette transformation apparaît clairement dans les prières de la *Didachè*, transcrites ci-dessus : le retour des captifs, qui seront rassemblés des quatre coins de la terre, c'était l'espérance d'Israël, c'est celle des premiers chrétiens, mais ils entendent autrement et cette captivité ici-bas, et cette réunion éternelle dans la Jérusalem céleste.

Au reste, quand on prête l'oreille aux prières des premiers chrétiens, on n'y reconnaît pas seulement l'écho des cantiques juifs ou des acclamations païennes, on y entend les prières évangéliques et apostoliques et aussi l'effusion spontanée des âmes chrétiennes qu'inspire l'Esprit du Christ.

Dès l'origine, la prière propre du chrétien est la Prière du Seigneur : le *Pater;* Jésus l'avait enseignée à ses disciples, non seulement comme le modèle dont ils devaient s'inspirer, mais comme la prière qu'ils devaient répéter. L'Église s'est soumise avec amour à cette prescription de son Maître. On peut rapprocher ce précepte liturgique des autres qu'on trouve dans l'Évangile et qui ont été semblablement obéis[1]; Jésus avait dit à la Cène : « Faites ceci en mémoire de moi » : l'Église a célébré l'Eucharistie. Jésus, apparaissant à ses apôtres, leur dit : « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » : l'Église l'a fait. Il leur avait dit auparavant : « Vous prierez ainsi : Notre Père, qui êtes aux cieux... » : l'Église a répété cette prière. On lit dans la *Didachè*, 8 :

---

[1] On en trouve bien des exemples dans l'*Histoire Auguste :* ainsi dans la vie des deux Maximins par Capitolin, XXVI, 2 : « Juppiter optime, tibi gratias. Apollo venerabilis, tibi gratias. Maxime Auguste, tibi gratias. Balbine Auguste, tibi gratias. Divis Gordianis templa decernimus .. » Dans la vie de Probus par Vopiscus, XI, 8-9 : « Quod imperium suscepisti, gratias agimus. Tuere nos, tuere rempublicam... Tu Franciscus, tu Gothicus, tu Sarmaticus, tu Parthicus, tu omnia... » Dans celle d'Alexandre Sévère par Lampridius, VII : « In te salus, in te vita. Ut vivere delectet, Antoninorum Alexandro vitam; ut vivere delectet, Antoninus vocetur... sacrum nomen sacratus accipiat; sacrum nomen castus accipiat... In te omnia, per te omnia. Antonine, haveas! »

> « Ne priez pas comme les hypocrites, mais, selon que le Seigneur l'a ordonné dans l'Évangile, priez ainsi : « Notre Père, qui es au ciel, que ton nom soit sanctifié, que ton règne arrive, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien, et remets-nous notre dette, de même que nous remettons à nos débiteurs, et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal ; car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles ! » Priez ainsi trois fois le jour. »

Le *Pater*, on le voit, est reproduit textuellement, sous sa forme la plus longue, celle qu'il a chez saint Matthieu, VI, 9-15, et qui sera toujours plus familière à l'Église. La seule variante notable[2] est l'insertion de la doxologie à la fin de la prière. On sait que cette conclusion de l'Oraison dominicale n'est pas propre à la *Doctrine des Apôtres* : on trouve semblablement une doxologie dans un bon nombre de manuscrits et de versions ; les éditeurs cependant conviennent que ce n'est là qu'une addition faite au texte évangélique sous l'influence de la prière liturgique[3]. Dans la *Didachè*, on remarque que la doxologie qui termine la prière du Seigneur est la même que celle qu'on lit à la fin d'une des prières eucharistiques (10, 5) : « Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé ; car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles. »

On est donc amené à reconnaître la place privilégiée que le *Pater* tient dès lors dans la prière chrétienne : on le récite trois fois par jour — c'est le plus souvent une récitation privée[1] — et de plus on le récite solennellement, dans la liturgie eucharistique[2] et aussi dans la liturgie baptismale[3].

---

[1] Cf. CHASE, p. 12.

[2] En dehors de là on remarquera seulement Πάτερ... ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ (*Mt.* : οὐρανοῖς) et τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν (*Mt.* : τὰ ὀφειλήματα).

[3] Cf. CHASE, p. 168-176 ; HENSLER, p. 15-17.

Il n'est pas surprenant dès lors que, dans la littérature patristique, le *Pater* soit le texte biblique le plus anciennement et le plus souvent commenté : par Tertullien[4], par saint Cyprien[5], par Origène[6], par saint Cyrille de Jérusalem[7], par saint Grégoire de Nysse[8], par saint Augustin[9].

---

[1] Cf. Chase, 13; von der Goltz, *das Gebet*, p. 190.

[2] L'emploi du *Pater* dans la liturgie primitive est rendu très vraisemblable par les doxologies qui y sont jointes. Il est clairement attesté, pour la liturgie eucharistique, par saint Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, v, 11. On connaît aussi sur ce point l'opinion de saint Grégoire, *Ep.* ix, 12, 26 : « Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote. » Dans son édition des liturgies orientales, p. 580, Brightman remarque : « La prière du Seigneur se trouve dans toutes les liturgies, excepté les *Constitutions apostoliques*, comme la conclusion de l'action centrale... et la transition à la communion. »

[3] Cet usage est attesté dans les *Constitutions apostoliques*, iii, 18; ici encore le *Pater* est terminé par une doxologie : « car à toi est le royaume et la puissance et la gloire dans les siècles! Amen ». On peut, semble-t-il, remonter plus haut en observant les très anciennes variantes : « Que ton nom soit sanctifié, que ton Esprit-Saint vienne sur nous et nous purifie; que ta volonté... » (Luc, cod. 162; 700; Marcion; Grégoire de Nysse; Maxime) et : « Que ton nom soit sanctifié sur nous » (cod. D de Luc). Chase, p. 28-38, explique ces variantes par l'influence du rite baptismal : de la première il rapproche, entre autres textes patristiques, Tertullien, *De bapt.*, 8 : « Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum »; Cyprien, *ep. ad Jubaianum :* « Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur » ; de la seconde variante il rapproche les textes où l'invocation du Nom (de Dieu ou du Christ) est unie au baptême : *Act.*, xxii, 16; *Jac.*, ii, 7, etc. Cf. von der Goltz, p. 188.

[4] *De Oratione*. Cf. d'Alès, *Tertullien*, p. 302-304; W. Haller, *Das Herrngebet bei Tertullian*, *Zeitschrift f. prakt. Theologie*, xii (1890), p. 327-354. — [5] *De Dominica oratione*. Cf. d'Alès, *Cyprien*, p. 23-29.

[6] *De la prière*, xxii-xxx. — [7] *Cat. mystag.*, v, 11-18.

[8] *De la prière*, (*P. G.*, xliv, 1120-1193).

[9] *De sermone Domini in monte* (*P. L.*, xxxiv, 1229-1308).

Si familière et si chère aux chrétiens, cette prière du Seigneur a gravé son empreinte sur leur foi, sur leur religion tout entière; elle a été une des sauvegardes les plus efficaces de leur piété envers le Père céleste. Le milieu d'où ils sortent et où ils vivent est étranger à cette croyance et la menace par sa contagion : dans bien des documents chrétiens nous aurons à constater que Dieu le Père est trop souvent représenté comme le « Père de l'univers » plutôt que comme le Père de Jésus-Christ et le Père des fidèles. Contre ces influences juives ou païennes la meilleure protection a été la récitation quotidienne de cette prière : « Notre Père, qui es aux cieux... »

Si nous faisions ici une étude complète de la prière des premiers chrétiens, il y faudrait relever bien d'autres échos du Nouveau Testament[1]; mais notre but est seulement de rechercher dans le culte chrétien l'expression de la foi en la Trinité; nous pouvons donc passer rapidement sur d'autres formules d'origine évangélique ou apostolique; quelques-unes d'entre elles, et les plus intéressantes pour nous, seront d'ailleurs étudiées plus bas, par exemple la grande doxologie, *Gloria in excelsis*, qui n'est que le développement du cantique des anges (*Luc*, II, 14).

Ajoutons enfin que, dans les prières liturgiques de cette époque, il faut faire une grande place à l'inspiration individuelle. Au milieu du second siècle, saint Justin, décrivant la liturgie du dimanche, écrit encore : « Lorsque nous avons fini de prier, on apporte du pain avec du vin et de l'eau; celui qui préside fait monter au ciel des prières et des actions de grâce, autant qu'il le peut, et tout le peuple répond par l'acclamation : Amen[2]. »

---

[1] Ainsi dans la grande prière de saint Clément, 59-61, on relève sans doute en plus grand nombre des réminiscences de l'Ancien Testament, mais celles du Nouveau n'y sont pas rares ; v. VON DER GOLTZ, p. 198-204; CHASE, p. 128, n. 1.

[2] *Apol.*, I, 67 : Cf. LIGHTFOOT, *Clement*, I, p. 386, n. 1 : « We cannot indeed be certain from the expression ὅση δύναμις itself that Justin is referring to unwritten forms of prayer, for it might express merely the fervency and strength of enunciation... But in connexion with its context here, it certainly suggests that the language and thoughts of the prayers were dependent on the person himself, as, e. g. in

Ce que saint Justin nous dit de la prière eucharistique, Tertullien le dit plus clairement encore des hymnes chrétiens : *Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere* (*Apol.*, 39). On reconnaît dans ces textes une coutume encore toute semblable à celle que nous trouvons à Corinthe, au temps de saint Paul[1] : sous l'inspiration de l'Esprit, « l'un chante, l'autre enseigne, un autre a une révélation, un autre parle en langues, un autre interprète ». (I *Cor.*, XIV, 26.)

Ces prières improvisées ne nous ont pas été conservées ; la grande prière de Clément peut nous en donner quelque idée[2]. Au reste, il ne faut pas imaginer de différence bien

---

Apol., I, 55 διὰ λόγου καὶ σχήματος τοῦ φαινομένου, ὅση δύναμις, προτρεψάμενοι ὑμᾶς... »

[1] Il faut toutefois remarquer aussi, dans le texte de TERTULLIEN, la mention des cantiques bibliques récités de mémoire ; cf. CYPRIEN, *ad Donat.*, 16 : « Sonet psalmos convivium sobrium ; et ubi tenax memoria est, vox canora, aggredere hoc munus ex more. »

[2] Cf. LIGHTFOOT, I, p. 385-6 : « There was at this time no authoritative written liturgy in use in the Church of Rome, but the prayers were modified at the discretion of the officiating minister. Under the dictation of habit and experience however these prayers were gradually assuming a fixed form. A more or less definite order in the petitions, a greater or less constancy in the individual expressions, was already perceptible. As the chief pastor of the Roman Church would be the main instrument in thus moulding the liturgy, the prayers, without actually being written down, would assume in his mind a fixity as time went on. When therefore at the close of his epistle he asks his readers to fall on their knees and lay down their jealousies and disputes at the footstool of grace, his language naturally runs into those antithetical forms and measured cadences which his ministrations in the Church had rendered habitual with him when dealing with such a subject. This explanation seems to suit the facts. The prayer is not given as a quotation from an acknowledged document, but as an immediate outpouring of the heart ; and yet it has all the appearance of a fixed form. » Cette interprétation rend bien compte des deux caractères qu'on remarque dans cette prière de Clément : c'est une prière liturgique et cependant c'est une effusion spontanée qui fait corps avec le reste de la lettre. BOUSSET (*Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb*, p. 308-311) interprète autrement ces textes : aux chapitres 59-61 Clément aurait inséré la prière liturgique de l'Église romaine et plus haut, chap. 33-36, un fragment d'homélie prononcé par lui à Rome. Cette hypothèse semble plus artificielle.

tranchée entre ces prières d'inspiration libre et les prières dont la forme a déjà été consacrée par l'usage. La vie chrétienne est alors si pénétrée d'influences bibliques que ses effusions les plus spontanées en portent l'empreinte : c'est ce qui apparaît déjà, dans l'Évangile, dans les cantiques de Marie, de Zacharie, de Siméon ; c'est ce qu'on voit aussi dans la prière de saint Clément ou dans celle de saint Polycarpe mourant[1].

Il en faut dire sans doute autant des hymnes, du moins de ceux qui étaient destinés à l'usage liturgique[2]. Il en est d'autres qui sont plutôt des compositions littéraires, d'un caractère plus personnel, d'une inspiration plus libre, tel, par exemple, l'hymne au Christ qu'on lit à la fin du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie. Des uns et des autres nous aurons occasion de parler ailleurs.

---

[1] Dans ces deux morceaux, et en particulier dans la prière de saint Polycarpe, on ne remarque pas seulement des réminiscences bibliques, mais aussi des réminiscences liturgiques ; nous avons dit dans la note précédente comment ce caractère s'explique dans la lettre de saint Clément ; quant au martyre de saint Polycarpe, l'explication du P. DELEHAYE (*Les Passions des martyrs*, Bruxelles, 1921, p. 16) nous paraît très vraisemblable : Dans cette prière, « on entend, sans aucun doute possible, un écho de textes liturgiques connus. Que le martyr ait mêlé à son langage des formules consacrées, rien de plus naturel. Que le narrateur, essayant de rapporter ses paroles, y ait joint des expressions qu'il retrouvait dans sa mémoire ou ait subi consciemment l'influence d'une rédaction reçue, c'est une hypothèse trop vraisemblable pour qu'il soit permis de n'en point tenir compte ». Dans le *Journal of Theological Studies*, janv. 1920, p. 97-105, M. J. A. ROBINSON a pris occasion d'un livre de dom Cagin pour marquer sa position par rapport aux actes de saint Polycarpe et en particulier à sa prière ; il estime (p. 102) que cette prière n'a pas été composée au IIe siècle ; le principal argument qu'il fait valoir est la forme insolite de la doxologie : « Par qui soit à toi avec lui et le Saint-Esprit gloire maintenant et dans les siècles à venir. Amen » ; on ne trouve de doxologie semblable que dans les liturgies qui dérivent de saint Hippolyte et dans la liturgie de saint Marc. La remarque est juste, mais elle constitue une preuve insuffisante de la thèse de Robinson. Le P. DELEHAYE note justement (*l. l.*, n. 1) : « Il est inutile de faire remarquer que les doxologies appartiennent à l'élément le moins ferme de la tradition manuscrite et sont sujettes à subir, ne fût-ce que par le fait des copistes, les influences du moment. »

[2] Ces compositions liturgiques furent sans doute assez nombreuses à l'époque anténicéenne, mais nous sont pour la plupart mal connues. Leur existence est attestée par PLINE, vers l'an 112 (*ep.* X, 96, 7) : « Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem... » ARISTIDE, *Apol.*, 15 (ce passage n'était connu, jusqu'à ces dernières années, que par la traduction syriaque ; le texte grec en a été récemment publié, *Oxyrhynchus*

Nous avons jusqu'ici étudié dans son ensemble la prière

Papyri, xv, no. 1778, et *JTS,* oct. 1923, p. 76) : « (les chrétiens) chaque matin et à toute heure chantent Dieu et le louent de sa bonté pour eux ; et ils lui rendent grâce semblablement pour leur nourriture et leur boisson. Et si parmi eux un juste sort de ce monde, ils se réjouissent et rendent grâce à Dieu, et ils suivent son corps, comme s'il passait d'un lieu à un autre. Et quand un enfant est né à l'un d'entre eux, ils louent Dieu ; et si l'enfant meurt en bas âge, ils louent Dieu de toutes leurs forces, de ce qu'il a traversé le monde sans péché. Et si encore ils voient que l'un d'eux est mort dans son iniquité et ses péchés, ils pleurent amèrement sur lui et ils gémissent, parce qu'il est allé recevoir son châtiment. » Saint Justin affirme de même (*Apol.,* i, 13, 2) que les chrétiens reconnaissants offrent à Dieu « leurs hommages et leurs hymnes ». Nous avons déjà rappelé le témoignage de Tertullien, *Apol.,* 39, et de l'auteur du petit labyrinthe, *ap. Eus.*, *H. E.*, v, 28, 2. Vers le milieu du iiie siècle, saint Denys d'Alexandrie nous fait connaître Nepos, évêque d'Arsinoé, en Égypte, dont il dut combattre les illusions millénaristes : « Je l'aime, dit-il, pour sa foi, pour son ardeur au travail, pour l'étude qu'il a faite des Écritures, pour ses psaumes nombreux, qui aujourd'hui encore font la joie de beaucoup de frères » (*H. E.,* vii, 24, 4, Feltoe, p. 109). Une dizaine d'années plus tard, les évêques réunis à Antioche pour condamner Paul de Samosate rapportent qu' « il interdit comme trop modernes et composés par des hommes trop modernes les chants en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; mais qu'en pleine église, le grand jour de Pâques, il se fait chanter par des femmes qu'on aurait horreur d'entendre » (*H. E.*, vii, 30, 10 ; cf. 11). Ces hymnes se rencontrent chez les hérétiques tout autant que chez les catholiques : saint Hippolyte nous a conservé un hymne des Naasséniens (*Philos.,* v, 1) ; Origène, quelques strophes d'hymnes ophites (*c. Cels,* vi, 31) ; saint Ephrem connaissait cent cinquante hymnes de Bardesane (*serm. adv. haer.* 53 ; *opp. syr.* ii, 554 b). On connaît enfin par saint Athanase la *Thalie* d'Arius (*contra Arianos,* i, 2 *sqq. P. G.,* xxvi, 16 *sqq.* cf. Loofs, *PRE,* ii, 12-13). On lit dans le fragment de Muratori (v, 82-84) : « Qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide... » Le concile de Laodicée, vers 360, interdit de chanter dans les églises ces hymnes composés par des particuliers : can. 59 : ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (Hefele-Leclercq, i, p. 1025.) Cf. G. Rietschel, art. *Kirchenlied*, *PRE*, x, p. 40 *sqq.;* Gebhardt-Harnack, n. ad Clem. i, 59, 3 ; H. Leclercq, art. *Hymnes*, *DACL;* Dölger, *Sol Salutis*^{2} (Münster, 1925), surtout p. 103-136.

chrétienne : nous avons essayé d'en déterminer le caractère et la tendance, de discerner les influences qu'on y distingue, en particulier les réminiscences de l'Ancien Testament et du Nouveau; nous avons constaté comment les prières juives, dont on peut reconnaître l'accent dans la prière chrétienne, sont transformées par la foi nouvelle qui les anime. Il nous faut maintenant chercher à saisir avec plus de précision cette foi nouvelle et, pour cela, étudier la prière chrétienne en tant qu'elle se porte soit vers quelqu'une des personnes divines, soit vers la sainte Trinité tout entière.

§ 2. — Dieu le Père dans la prière chrétienne.

La prière, on l'a déjà remarqué, est le plus souvent adressée à Dieu le Père par l'intercession du Fils. Ce recours au Christ, le Grand-Prêtre et le Sauveur des chrétiens et en même temps le Fils du Dieu tout-puissant, donne à la prière chrétienne son caractère propre; il fait comprendre aussi quel est ce Dieu qu'on implore. La prière, surtout la prière liturgique et solennelle, l'appelle souvent Seigneur, Maître, Créateur, Démiurge : il n'en faudrait pas conclure que les chrétiens, en s'adressant à lui, oublient qu'ils sont ses enfants et se considèrent seulement comme ses créatures; l'intercession du Christ, à laquelle ils ont recours, fait assez comprendre les relations nouvelles et toutes gracieuses qui les unissent au Père céleste, la confiance qu'elles inspirent, les biens infinis qu'elles autorisent à demander. Dans bien des prières, d'ailleurs, dans celles surtout qui ont un caractère plus personnel, plus intime, la paternité de Dieu est expressément marquée. Une étude rapide des principales formules que nous possédons mettra en lumière ces différents aspects de la prière à Dieu le Père.

Chez saint Clément, la langue liturgique est toute pénétrée des souvenirs du passé; on y sent déjà les caractères que les documents romains garderont toujours : respect des formes traditionnelles, gravité et majesté de l'expression. Cette lettre d'ailleurs n'est pas une effusion intime, comme seront celles de saint Ignace; c'est un message officiel, c'est une lettre apostolique dans laquelle l'Église de Rome, mère et maîtresse des autres Églises, avertit et dirige l'Église de Corinthe. Dans la prière, comme dans le reste de la lettre, Dieu le Père est le plus souvent appelé Créateur, Maître, Seigneur. Au chapitre 20, 11-12, Clément, après avoir noblement décrit les beautés de la création, conclut ainsi :

> « Tous ces êtres, le souverain Créateur (δημιουργός), le Maître (δεσπότης) de toutes choses les a fixés par sa volonté dans la paix et la concorde ; car il est bienfaisant pour tous les êtres, mais, au delà de toute mesure, pour nous, qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen. »

Dieu est appelé ici Créateur et Maître, comme il l'était chez les Juifs hellénistes[1], mais aussitôt Clément affirme les relations particulières et plus étroites qui le rapprochent des chrétiens, de tous ceux qui l'invoquent par Jésus-Christ.

La grande prière (59-61) est tout entière animée par cette foi : le Dieu que Clément glorifie et invoque, c'est le Créateur, le Très-Haut, le Dieu saint, le Maître, le Dieu de toute chair ; tous les hymnes de l'Ancien Testament retentissent dans cette prière ; elle est pourtant, comme les cantiques de l'Apocalypse, un « chant nouveau », où le « Fils » de Dieu, le « Grand-Prêtre et le Patron de nos âmes » apparaît indissolublement uni à son Père :

> 59. « Que, dans le monde entier, le Créateur de l'univers conserve intact le nombre compté de ses élus, par son Enfant bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom, pour que nous espérions en ton nom, principe d'où procède toute créature.
>
> « Tu as ouvert les yeux de nos cœurs afin qu'ils te connaissent, toi le seul Très-Haut au plus haut (des cieux), le Saint qui reposes au

---

[1] Hemmer note sur δημιουργός : « Cette expression platonicienne ne se trouve qu'une fois dans le Nouveau Testament (*Hébreux,* xi, 10) et dans l'Ancien (II *Macch.,* iv, 1). » La remarque est juste ; mais, si le terme est rare dans la Bible, il est assez fréquent chez Philon (v. *Origines,* p. 190, n. 1), et il le sera chez les auteurs qui se rattachent en quelque façon à la tradition philonienne, en particulier chez les Apologistes.

milieu des saints; qui abaisses l'insolence des superbes, qui déroutes les calculs des nations, qui exaltes les humbles et abaisses les grands, qui enrichis et appauvris, qui tues et sauves et vivifies. Unique Bienfaiteur des esprits et Dieu de toute chair; qui vois au fond des abimes, qui scrutes les œuvres des hommes; Secours de ceux qui sont dans le danger, Sauveur des désespérés, Créateur et Surveillant (évêque) de tous les esprits. Toi qui multiplies les nations sur la terre et as choisi, du milieu de tous, ceux qui t'aiment, par Jésus-Christ ton Enfant bien-aimé, par qui tu nous as instruits, sanctifiés, honorés.

« Nous t'en prions, Maître, sois notre secours et notre soutien. Sauve nos opprimés, prends pitié des humbles, relève ceux qui sont tombés, montre-toi à ceux qui sont dans le besoin, guéris les malades, ramène les égarés de ton peuple, rassasie ceux qui ont faim, délivre nos prisonniers, rétablis ceux qui languissent, console les pusillanimes; que tous les peuples connaissent que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est ton enfant, que nous sommes ton peuple et les brebis de ton bercail.

60. « Car c'est toi qui par tes œuvres as manifesté l'immortelle ordonnance du monde. C'est toi, Seigneur, qui as créé la terre, toi qui es fidèle dans toutes les générations, juste dans tes jugements, admirable dans ta force et ta magnificence, toi qui crées avec sagesse et qui affermis avec prudence ce que tu as créé, toi qui es bon dans les choses visibles et fidèle envers ceux qui se confient en toi; miséricordieux et compatissant, remets-nous nos fautes et nos injustices et nos chutes et nos égarements. Ne compte pas les péchés de tes serviteurs et de tes servantes, mais purifie-nous par ta vérité et dirige nos pas, pour que nous marchions dans la sainteté du cœur et que nous fassions ce qui est bon et agréable à tes yeux et aux yeux de nos princes. Oui, Maître, fais luire sur nous ton visage, pour nous faire jouir des biens en paix, pour nous couvrir de ta main puissante, nous délivrer de tout péché par ton bras très fort, nous sauver de ceux qui nous haïssent injustement. Donne la concorde et la paix à nous et à tous les habitants de la terre, comme tu l'as donnée à nos pères, lorsqu'ils t'invoquaient saintement, dans la foi et la vérité, soumis à la toute-puissance et à la vertu suprême de ton nom, à nos princes et à ceux qui nous gouvernent sur la terre.

61. « C'est toi, Maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté, par ta magnifique et ineffable puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyons soumis et ne contredisions pas ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans obstacle la souveraineté que tu leur as confiée. Car c'est toi, Maître, céleste roi des siècles (éons), qui donnes aux fils des hommes gloire, honneur, puissance sur les choses de la terre. Dirige toi-même, Seigneur, leur conseil, suivant ce qui est bon et agréable à tes yeux afin que,

exerçant pieusement, dans la paix et la mansuétude, la puissance que tu leur as confiée, ils te trouvent propice.

« Toi seul as la puissance de faire cela et de nous donner de plus grands biens encore; nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Patron de nos âmes, Jésus-Christ; par qui soit à toi la gloire et la grandeur et maintenant et de génération en génération, et dans les siècles des siècles. Amen. »

On ne peut relire sans émotion cette prière, écrite aux plus mauvais jours du règne de Domitien, et si paisible, si soumise, si pleine d'humilité et de confiance. Elle s'incline devant les princes et intercède pour eux, ne voyant en eux que les dépositaires de ce pouvoir souverain qu'elle vénère. Et, au-dessus de toutes ces misères d'ici-bas, les yeux sont fixés sur le Dieu très haut et très saint d'où tout bien procède; le chrétien adore cette grandeur immense, il la contemple, dans la création et le gouvernement du monde, dans la miséricordieuse sollicitude avec laquelle Dieu a conduit « nos pères », et surtout dans cet appel admirable qui a fait passer les élus des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire du Nom divin, par le Fils bien-aimé, Jésus-Christ.

Dans cette louange, cette action de grâce, où l'on sent une émotion si contenue et si profonde, on entend déjà la prière catholique sous la forme qu'elle gardera toujours : biblique, traditionnelle, respectueuse et amoureuse du passé, et en même temps toute vibrante des joies et des espérances nouvelles.

Les prières de la *Doctrine des Apôtres,* 9 et 10, s'adressent, elles aussi, à Dieu le Père; elles aussi sont pleines de réminiscences du passé, de sentences bibliques ou judaïques, et cependant en même temps elles sont, elles aussi, toutes pénétrées de l'allégresse chrétienne. Mais, à côté de ces traits communs, que de différences! Nous avons déjà relevé les caractères généraux, si profondément dissemblables, des deux documents : d'un côté, la majesté hiératique de la liturgie romaine; de l'autre, l'enthousiasme frémissant des prophètes. Ce qu'il faut noter maintenant, c'est la différence des deux langues liturgiques. En s'adressant à Dieu, Clément dit le plus souvent : Maître (δέσποτα) (59, 4; 60, 3; 61, 1. 2); parfois Seigneur (κύριε) (60, 1; 61, 1. 2) ou Roi des siècles, βασιλεῦ τῶν αἰώνων (61, 2). Dans les prières de la *Doctrine*, on trouve aussi Maître tout-puissant, δέσποτα παντοκράτορ (10, 3) et Seigneur, κύριε (10, 5); mais on remarque Notre Père, πάτερ ἡμῶν (9, 2. 3), Père saint, πάτερ ἅγιε (10, 2). Ce sont là des expressions évangéliques qu'on ne retrouve nulle part dans la liturgie ancienne[1].

Au reste, il suffit de relire ces prières pour en reconnaître l'accent :

9. « Quant à l'eucharistie, voici comment il faut la faire.

« D'abord pour le calice : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !

« Pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !

« Comme les éléments de ce pain, épars sur les montagnes, ont été rassemblés pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles.

10. « Après vous être rassasiés, rendez grâce ainsi :

« Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la science, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !

« C'est toi, Maître tout-puissant, qui as créé l'univers pour la gloire de ton nom, qui as donné aux hommes la nourriture et le breuvage, pour qu'ils en jouissent et te rendent grâce ; mais à nous tu as donné une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle par ton serviteur. Avant tout, nous te rendons grâce parce que tu es puissant. Gloire à toi dans les siècles !

« Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Église de tout mal et de la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé. Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles.

---

[1] En dehors même de la langue liturgique, ces expressions sont d'un usage très rare dans l'ancienne littérature chrétienne : « notre Père » se lit I *Clém.*, 29, 1 et II *Clém.*, 14, 1. « Père saint » ne se rencontre pas ailleurs. Cf. KATTENBUSCH, II, p. 519.

« Que la grâce arrive et que ce monde passe ! Hosanna au Dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! S'il ne l'est pas, qu'il se repente ! Maranatha ! Amen. »

Si on laisse de côté les acclamations finales, ces deux prières sont construites selon un parallélisme rigoureux, souligné par les doxologies : deux chants de trois strophes chacun ; chacune des deux premières strophes est terminée par une doxologie plus brève : « Gloire à toi... ! » le chant tout entier par une doxologie plus pleine : « Car à toi est la gloire... ! » Les réminiscences du Nouveau Testament sont nombreuses et de source multiple : les traits johanniques sont très nettement marqués[1] ; les emprunts à saint Paul ne sont guère moins accusés[2] ; d'autres expressions rappellent la prière des Apôtres dans les *Actes*[3], ou des fragments des synoptiques[4]. Avec les prières juives les points de contact sont moins nombreux, mais très apparents[1].

---

[1] Ces rapprochements sont indiqués par les éditeurs ; cf. Chase, p. 16, 33-34, 126-127 ; J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas, and the Didache* (London, 1920), p. 94-97. *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford, 1905), p. 31. Hemmer, introduction, p. xxxvii-xxxviii, a relevé avec un soin particulier les traits johanniques qu'on remarque dans ces prières : la « sainte vigne de David » (9, 2 ; cf. *Jo.*, xv, 1) ; « Père saint » (*Jo.*, xvii, 11) ; la révélation divine apportée par Jésus, exprimée par le verbe γνωρίζω (*Jo.*, xv, 15 ; xvii, 26) ; la connaissance du nom de Dieu, que Jésus fait habiter en nous (*Jo.*, xvii, 6. 11. 26 ; cf. pour κατεσκήνωσας, *Jo.*, i, 14) ; la vie éternelle (*Jo.*, vi, 69 ; xvii, 3 ; xx, 31) ; nourriture et breuvage spirituels (*Jo.*, vi, 27. 35. 51-58. 63). Même prière pour l'Église : que Dieu la préserve de tout mal (*Jo.*, xvii, 15), la rende parfaite dans son amour (*Jo.*, xvii, 23 ; I *Jo.*, ii, 5 ; iv, 12. 17. 18), la sanctifie (*Jo.*, xvii, 17. 19).

[2] On peut comparer les acclamations finales avec I *Cor.*, xvi, 22 : Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα· μαρὰν ἀθά. La nourriture et le breuvage spirituels se retrouvent I *Cor.*, x, 4. L'immortalité, ἀθανασία, est un terme paulinien (I *Cor.*, xv, 53 ; I *Tim.*, vi, 16) et non johannique. On peut rapprocher aussi τροφήν τε καὶ πότον ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν de I *Tim.*, vi, 17 : τῷ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν.

[3] *Act.*, iv, 24-30. Comme le remarque Robinson, p. 94, on retrouve là ce rapprochement qu'on ne rencontre, semble-t-il, nulle part ailleurs dans la littérature chrétienne, entre « ton serviteur David » et « ton serviteur Jésus ».

[4] Les acclamations au Dieu de David font écho à celles de l'entrée à Jérusalem (*Mt.*, xxi, 9. 15) : mais au lieu du « Fils de David » on dit le « Dieu de David », et sans doute il faut voir dans cette correction un souvenir de *Mt.*, xxii, 45.

Et pourtant, malgré la rigidité de ce cadre, parmi la multiplicité de ces souvenirs, c'est bien une prière chrétienne que nous entendons là, ce n'est point une composition artificielle ou, comme l'a dit M. Robinson, p. 94, « a literary tour de force », c'est bien une prière spontanée et ardente. A part les acclamations finales, cette prière est tout entière tournée vers le Père ; c'est aussi à lui seul que s'adressent les doxologies : ce sont là des traits semblables à ceux que nous avons relevés chez saint Clément. Mais, d'ailleurs, les différences sont très accusées : l'œuvre créatrice, que la prière romaine contemple et admire longuement, est ici rappelée d'un mot (10, 3) ; les biens célestes, que Dieu a donnés à ses fidèles par Jésus, sont l'objet principal, presque unique, de cette action de grâce. Au début de sa prière, Clément louait Dieu « qui nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom, par son enfant bien-aimé Jésus-Christ ». Dans la *Doctrine*, cet appel à la lumière et à la vie est tout le thème de la prière. On n'est pas surpris de trouver dans une telle prière ces formules liturgiques neuves et rares que nous avons déjà remarquées : « Notre Père », et « Père saint » : ce sont des formules évangéliques ; elles sont naturelles dans une prière tout inspirée de l'Évangile.

Dans les lettres de saint Ignace on ne rencontre aucune formule de prière ; mais on y peut relever les aspirations ou les vœux de l'âme, se tournant vers Dieu le Père et vers Jésus-Christ, et attendant d'eux tous les biens. C'est ainsi qu'il écrit aux Éphésiens : « Par votre concorde, par l'harmonie de votre charité, Jésus-Christ est chanté. Que chacun de vous entre dans ce chœur : alors, dans l'harmonie de la concorde, vous chanterez d'une seule voix, par Jésus-Christ, le Père, et il vous entendra » (*Ephes.*, 4, 1-2). Un peu plus haut, dans cette même lettre, parlant de Crocus, qui l'avait assisté, il s'écriait : « Que le Père de Jésus-Christ le console à son tour ! » (*Ephes.*, 2, 1). Vers la fin de la lettre, il manifeste l'intention d'écrire de nouveau aux Éphésiens, « si vos prières, ajoute-t-il, m'obtiennent de Jésus-Christ cette grâce et si c'est sa volonté » (*Ephes.*, 20, 1). Aux Tralliens il écrit humblement : « Je suis encore exposé au danger ; mais le Père est fidèle et accomplira en Jésus-Christ ma prière et la vôtre » (*Trall.*, 13, 3). Enfin aux Romains, parlant des actions de grâce qu'ils offriront pour lui après son martyre : « Réunis tous en chœur par la charité, vous chanterez, dans le Christ Jésus, un hymne à Dieu le Père » (*Rom.*, 2, 2).

---

[1] Nous avons déjà, à l'occasion des prières pour la réunion des membres épars de l'Église, rappelé la dixième prière du *Chemoné Esré*. « Ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs » est un souvenir de l'Ancien Testament : *Jér.*, XII, 12 ; *Ezech.*, XLIII, 7 ; *Neh.*, I, 9.

Comme on le voit par ces textes, le saint martyr offre également au Père et à Jésus-Christ ses chants et ses prières. Quand il s'adresse à Dieu, ce n'est pas le Seigneur, le Maître, le Créateur qu'il invoque, c'est le Père, et il l'invoque le plus souvent par Jésus-Christ. Ces traits ne surprennent pas chez saint Ignace : sa théologie, on le sait assez et nous y insisterons plus bas, est, à l'époque apostolique, la plus spécifiquement chrétienne, la plus dégagée des influences judaïques. Il faut ajouter que nous n'avons point dans ses lettres des formules liturgiques, où l'on sentirait sans doute davantage l'empreinte traditionnelle, mais des aspirations toutes spontanées, où l'âme exprime sans nulle contrainte ce qu'il y a en elle de plus vivant et de plus profond.

Saint Polycarpe est le fidèle disciple de saint Ignace, et sa théologie est toute semblable à celle du maître ; mais, à la différence des textes que nous venons de lire, la grande prière que nous avons de lui est toute chargée de réminiscences liturgiques. Il est attaché au poteau, on va mettre le feu au bûcher ; il prie :

> « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé et béni, qui nous a appris à te connaître, Dieu des anges, des puissances et de toute la création et de toute la race des justes qui vivent en ta présence ! je te bénis de m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne de prendre part, parmi les martyrs, au calice de ton Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Puissé-je être aujour-

d'hui admis parmi eux en ta présence, comme une victime grasse et agréable, de même que le sort que tu m'avais préparé, que tu m'avais fait voir d'avance, tu le réalises maintenant, Dieu qui ne mens pas, Dieu véritable ! Pour cette grâce et pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel et céleste Grand-Prêtre, Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé. Par lui gloire soit à toi avec lui et le Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles à venir ! Amen. »

Cette prière solennelle s'adresse à Dieu le Père comme celle de saint Clément, comme celles de la *Doctrine des Apôtres* ; comme elles aussi elle loue Dieu, avant tout, de s'être fait connaître à nous par son Fils[1]. Elle dit à Dieu : « Seigneur, Dieu tout-puissant » ; mais elle ajoute aussitôt « Père de Jésus-Christ ». On saisit dans cette formule toute la plénitude de la révélation, tout l'Ancien Testament et tout le Nouveau ; aussi l'Église s'y attachera-t-elle de préférence[2].

Le détail de l'expression : « Seigneur, Dieu tout-puissant », rappelle de près une formule chère à l'auteur de l'*Apocalypse* et qui, dans le Nouveau Testament, ne se rencontre que chez lui[3] ; ce qui est plus intéressant, c'est que, dans l'*Apocalypse* elle-même, cette formule apparaît surtout dans les hymnes ou les prières; elle semble donc avoir un caractère liturgique[1]. Il en faut dire autant du terme εὐλογητός, béni, qui est ici appliqué au Fils de Dieu : c'est proprement une formule de doxologie, qu'on rencontre plusieurs fois dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, mais presque toujours, sauf ici, appliquée à Dieu le Père[2]. Le titre de bien-aimé, ἀγαπητός ou ἠγαπημένος, qui est deux fois donné au Fils dans cette prière, est un des titres traditionnels attribués au Fils de Dieu, soit dans le Nouveau Testament, soit chez les Pères apostoliques[3].

---

[1] Cf. Clément, 59, 2 : « Il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom » ; *Did.*, 10, 1 : « Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs et pour la science, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur. »

[2] Cf. la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte : formule de la consécration de l'évêque : « Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi... » (*T.S*, p. 175) ; prière eucharistique (texte éthiopien, *ib.*, p. 177) : « Dieu tout-puissant, Père du Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ » ; même formule dans la prière après la communion (p. 178) ; bénédiction des communiants : « Dieu éternel, tout-puissant, Père du Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ » (*ib.*). Formule de l'ordination du prêtre : « Deus et Pater domini nostri Jesu Christi... » (p. 178) ; de l'ordination du diacre : « Deus qui omnia creasti et verbo praeordinasti, Pater domini nostri Jesu Christi... » (p. 179). On remarquera plus bas (p. 192), dans les prescriptions relatives aux prières quotidiennes, cette expression : « Deum, qui non mentitur, qui memor fuit sanctorum suorum... » qu'on rapprochera aussi de celle de saint Polycarpe : « Dieu qui ne mens pas, véritable ».

Cette expression d'ailleurs est très naturelle dans la bouche de Polycarpe, rappelant le songe prophétique qu'il avait eu et que Dieu maintenant réalise. On peut comparer Ignace, *Rom.*, 8, 2 : Ἰησοῦς Χριστός... τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.

[3] On lit aussi dans II *Cor.*, vi, 18 : λέγει κύριος παντοκράτωρ, mais

Dans l'ensemble de la prière, on relève, à côté de quelques formules empruntées à l'Ancien Testament[4], de nombreux

---

c'est une citation de II *Sam.*, vii, 8, d'après les LXX. Cf. *Origines*, p. 461, n. 2.

[1] iv, 8 : les quatre animaux chantent : ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος. xi, 17 : les vingt-quatre vieillards : εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν. xv, 3, chant de ceux qui ont vaincu la bête : μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. xvi, 7, voix de l'autel céleste : ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου. xix, 6, voix des grandes eaux et des tonnerres : ἀλληλούϊα, ὅτι ἐϐασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. On peut rapprocher de ces hymnes ces paroles solennelles du Seigneur : ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ. En dehors de ces textes, cette locution se rencontre trois fois seulement dans l'*Apocalypse :* xvi, 14; xix, 15; xxi, 22.

[2] *Luc*, i, 68; *Rom.*, i, 25; II *Cor.*, i, 3; xi, 31; *Eph.*, i, 3; I *Pet.*, i, 3; Ignace, *Eph.*, i, 3; *Barnabé*, 6, 10. Ce terme est appliqué au Christ : *Rom.*, ix, 5. Tous ces textes sont des formules de doxologie; en dehors de là, on ne trouve εὐλογητός qu'une fois : *Marc*, xiv, 61 : le grand-prêtre l'emploie pour remplacer le nom de Dieu qu'il ne veut pas prononcer.

[3] Cf. *Origines*, p. 268, 324, et *supra*, p. 180, n. 1.

[4] En particulier « Dieu des anges, des puissances et de toute la création » : cf. *Psalm.* lviii, 6; *Judith*, ix, 12. Dans ce dernier passage, Dieu est appelé « maître des cieux et de la terre, créateur des eaux, roi de toute la création », et aussi « Dieu de ton héritage, Israël ». Cette dernière appellation se retrouve dans le *Mart. Pol.*, sous la forme « Dieu de toute la race des justes qui vivent en ta présence »; ce γένος τῶν δικαίων semble une expression chère à l'auteur du *Martyre;* on la retrouve 17, 1 : le diable est « l'ennemi de la race des justes » cf. 19, 2. En dehors de là on ne la rencontre ni dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques, sinon chez Hermas, *Sim.* ix, 17, 5.

traits johanniques[1]; ils ne surprennent pas chez un disciple de saint Jean. On remarque enfin, dans les louanges données à Dieu, des accents déjà tout semblables à ceux de la grande doxologie, que nous connaissons dans l'Église latine, sous la forme du *Gloria in excelsis :* « Je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel et céleste Grand-Prêtre, Jésus-Christ[2]. »

Ces rapprochements de détail ont leur intérêt : ils nous font saisir, dans cette prière, les influences religieuses dont le martyr était pénétré ; ces réminiscences chez un vieillard qui depuis quatre-vingt-six ans sert le Christ (*Mart.*, 9, 3), qui depuis un demi-siècle au moins est évêque, n'ont rien qui doive surprendre : l'Ancien Testament, le Nouveau et particulièrement les écrits de son maître saint Jean ont pénétré sa vie ; les prières liturgiques, que si longtemps il a récitées devant ses fidèles, ont, elles aussi, gravé leur empreinte dans son âme, et, dans cette circonstance solennelle entre toutes, « en ce jour, à cette heure », où il va souffrir pour Dieu et s'immoler comme une victime, en présence des Juifs qui le haïssent, des païens qui l'outragent, des chrétiens qui le vénèrent et le contemplent, le vieux pontife, en offrant son sacrifice, redit d'instinct les formules chères où sa religion se complaît. Qu'on se rappelle encore les détails qui nous sont racontés sur cette dernière journée : quand il est arrêté, cette longue prière de deux heures qui frappe d'étonnement les policiers eux-mêmes ; quand il est introduit dans le cirque, la voix céleste qui se fait entendre : « Courage, Polycarpe, sois un homme ! » au milieu des clameurs de la foule et des menaces du proconsul, cette assurance si calme et cet attachement si profond au « Roi et Sauveur » qu'il sert depuis son enfance ; enfin, devant le supplice qui lui avait été prédit, cette allégresse : « Il était tout débordant de courage et de joie ; la grâce rayonnait sur son visage. » On le lie sur son bûcher ; c'est alors que ce « très glorieux martyr », cet « apôtre », ce « prophète », comme l'appellent ses disciples, prononce, comme prêtre et victime, sa prière suprême.

---

[1] La mention de « ce jour et cette heure » rappelle *Jo.*, XII, 27 ; la « résurrection de la vie », *Jo.*, V, 29. On a déjà relevé plus haut la formule propre à l'*Apocalypse :* « Seigneur Dieu tout-puissant ». Par contre, l'ἀφθαρσία n'appartient pas au vocabulaire johannique, mais au vocabulaire paulinien. La conception du Christ comme Grand-Prêtre, qu'on retrouve dans la lettre de POLYCARPE aux Philippiens, 12, 2, et chez saint CLÉMENT, 36, vient de l'épître aux Hébreux.

[2] Σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cf. *Const. Apost.*, VII, 47 : Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως... Il faut remarquer toutefois que ces derniers mots, qui invoquent l'intercession du Grand-Prêtre Jésus-Christ, manquent dans les autres recensions de cette prière et semblent introduits ici par le rédacteur des *Constitutions* (cf. *R S R*, 1923, p. 322 *sqq.*) ; cette insertion a peut-être été inspirée par le souvenir de la prière de POLYCARPE ; si on l'écarte, la similitude des deux formules est encore assez apparente.

Ce document est donc un témoignage d'une autorité hors de pair : disciple de saint Jean, Polycarpe nous fait connaître la tradition apostolique ; évêque, l'enseignement de l'Église ; martyr, sa foi la plus profonde. L'historien des origines de la religion chrétienne ne saurait souhaiter un texte plus autorisé. Ce qu'il y trouve, c'est la religion commune des chrétiens, celle que les catéchètes enseignent et que les néophytes jurent au baptême ; il l'y trouve, non sous la forme impersonnelle d'une règle imposée à tous, d'un formulaire reçu d'autorité et récité fidèlement, mais dans l'hommage le plus profond, le plus passionné d'une âme qui croit et qui se donne.

En Dieu le Père, Polycarpe adore le Créateur tout-puissant du monde, mais surtout le Dieu des élus, dont la providence attentive lui a préparé ce jour glorieux et l'y a conduit. Jésus-Christ est inséparable du Père : c'est son enfant bien-aimé et béni ; c'est le révélateur qui l'a fait connaître ; c'est le grand-prêtre éternel et céleste par qui on glorifie le Père. L'Esprit-Saint est le principe de l'incorruptibilité de l'âme et du corps ; c'est l'Esprit vivifiant, ainsi que plus tard on aimera à le nommer[1].

---

[1] Tous ces traits appartiennent à la prière elle-même. Nous ne disons rien ici de la doxologie finale, qui sera étudiée un peu plus bas.

§ 3. — Le Christ dans la prière chrétienne.

I

Dans la première partie de cette étude, nous avons considéré les prières adressées à Dieu le Père. Nous avons remarqué que le plus souvent elles s'appuient sur la médiation du Fils de Dieu. Cette constatation a déjà une portée théologique considérable, et qui n'a pas échappé aux controversistes anténicéens. Novatien écrit, *De Trinitate*, 14 (*P. L.*, III, 909) : « Si homo tantummodo Christus, quomodo adest ubique invocatus, cum haec hominis natura non sit, sed Dei, ut adesse omni loco possit? Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax judicetur? »

Ce texte même nous invite à aller plus loin : si le Christ est invoqué, c'est souvent comme le Médiateur dont on implore l'intercession ; mais c'est souvent aussi comme le Sauveur, le Maître, le Seigneur, à qui s'adresse directement la prière. C'est là un fait très important, mais dont l'étude est difficile : nous l'avons déjà dit, des prières, des hymnes chers à l'antiquité chrétienne quelques rares fragments nous sont parvenus; tout le reste a péri; ces voix vénérables se sont éteintes, et c'est à peine si nous en percevons quelque écho. Il est difficile de les entendre; il est plus difficile encore de les interpréter : pour Bousset et les historiens de son école, ce culte du Christ est né du paganisme et il en porte les tares : il a saisi profondément toute la communauté chrétienne, c'est lui qui donne à la prière son impulsion, à l'espérance son appui; mais dans cette religion la superstition a une part prépondérante : le culte du nom du Christ, le baptême conçu comme un sceau qui marque le serviteur du Christ et qui le protège, l'eucharistie devenue, prétendent-ils, un rite magique, autant de traits qui accusent le caractère de la religion nouvelle et de son Dieu[1]. Ces historiens, de l'école comparative, dérivent tout le culte du Christ des influences collectives subies par la communauté chrétienne. D'autres, au contraire, n'y voient à l'origine que l'expression de la piété individuelle de quelques âmes de choix : chez saint Paul, par exemple, l'invocation du Christ sera l'effusion d'une âme soulevée par l'extase jusqu'au Seigneur et s'entretenant avec lui; ce caractère mystique de l'entretien avec Jésus se maintiendra assez longtemps dans l'ancienne Église chrétienne : on le reconnaît encore, par exemple, dans les Actes de sainte Perpétue; mais bientôt la spéculation théologique s'exerce sur le culte et transforme ces aspirations individuelles en prières liturgiques[1].

---

[1] Bousset, *Kyrios Christos*, 2e édition, p. 224-235. Cf. G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien, das Christliche Mysterium*

Sans doute dans cette conception systématique on peut discerner quelques traits empruntés à la réalité historique et bien observés : il est exact que le culte du Christ a un caractère intime : les invocations que lui adressent ses fidèles et, tout particulièrement, ses martyrs se distinguent par là des prières liturgiques de la communauté chrétienne. La thèse des historiens comparatistes a, elle aussi, sa part de vérité : il est très vrai que le Christ est l'âme de l'Église et son chef, que c'est pour lui que ses fidèles vivent et meurent, que c'est lui qui est leur force et leur espoir. Mais il est faux que ce culte ait la même inspiration, le même caractère que celui des héros divins qu'on adore dans les petites chapelles du paganisme; et de même il est faux que cette piété intime qui unit les membres au Chef, les serviteurs à leur Seigneur, n'apparaisse que chez les mystiques chrétiens et ne se révèle pleinement que dans l'extase.

Si l'on veut écarter ces constructions systématiques et interpréter exactement ces manifestations de la piété chrétienne, le plus sûr est sans doute de se rappeler les origines de ce culte, telles qu'elles nous apparaissent dans les premières années du christianisme[2]. « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde »

---

[1] Cette thèse a surtout été développée par Ed. von der Goltz dans son livre *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, en particulier p. 118 *sqq.*, 134, 244.

[2] Cf. *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 348 *sqq.*

(*Mt.*, XXVIII, 20) : cette promesse suprême du Christ se réalise dès les premiers jours ; Jésus vit parmi les siens, il les dirige, il les anime ; ses apparitions ont le même caractère que les théophanies de l'Ancien Testament : le Roi d'Israël se manifeste à ses serviteurs et leur donne ses ordres ; il les trouve souvent hésitants, comme l'étaient les vieux patriarches, mais sa force triomphe de leur timidité[1] ; il les engage, comme jadis les prophètes, dans un ministère qui les déconcerte et qui les effraie[2] ; il les arrache, comme Abraham, à leur terre natale et à leur peuple, pour en faire les ancêtres d'un peuple innombrable[3], et ils partent pour ces lointaines conquêtes, sans autre force que sa parole.

Et ce ne sont pas là des interventions passagères d'un maître absent, mais des manifestations sensibles du chef toujours présent aux siens ; aussi d'instinct c'est vers lui qu'ils se tournent dans leurs épreuves personnelles[4], plus encore dans les persécutions qui atteignent l'Église, et qui ne peuvent la frapper sans viser d'abord son Chef[5] : saint Étienne, mourant pour lui, le contemple au ciel et le prie[6] ; et l'Église entière, qui lutte et souffre pour lui, implore cette apparition suprême qui est son espoir : « Viens, Seigneur Jésus[7] ! »

Et l'on aime aussi à célébrer le Seigneur, à chanter son triomphe, à répéter qu'« il est digne, l'Agneau immolé, de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, la louange[8] ! »

Toutes ces aspirations sont commandées par la foi au Christ, vie du chrétien, chef de l'Église, roi du peuple nouveau, qu'il dirige ici-bas et qu'il couronnera au ciel. Cette foi, qui a animé les apôtres, soutient les générations qui leur succèdent et inspire leur prière et leur culte.

Avant de décrire, dans la mesure qui nous est possible, ce culte du Christ, tel qu'il était pratiqué dans l'Église chrétienne, il est utile de remarquer l'impression qu'il produit au dehors, sur les païens.

---

[1] Apparition du Christ à Ananie : *Actes*, IX, 10 *sqq*.

[2] Révélation du Christ à saint Pierre : *ibid.*, X, 9 *sqq*.

[3] Apparition du Christ à saint Paul : *ibid.*, XXII, 17-21.

[4] II *Cor.*, XII, 8-9. — [5] *Act.*, IX, 4-5. — [6] *Act.*, VII, 55-60.

[7] *Apoc.*, XXII, 20 ; cf. I *Cor.*, XVI, 22.

[8] *Apoc.*, V, 9-13 ; cf. *Ephes.*, V, 14 ; I *Tim.*, III, 16.

Vers l'an 113, Pline, rendant compte à Trajan de l'enquête qu'il a faite au sujet des chrétiens, résume ainsi leur réponse : « Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem[1]. » Ces hymnes en l'honneur du Christ, chantés par des chœurs alternés, sont le seul trait de la liturgie chrétienne que l'enquête ait retenu[2]. Le proconsul ajoute qu'il a reconnu les apostats à ces traits : ils ont invoqué les dieux, ils ont offert de l'encens et des libations à l'image de l'empereur, ils ont maudit le Christ : tout cela, ajoute-t-il, jamais un vrai chrétien ne consent à le faire[3]. Pour ce magistrat comme pour ses victimes, le trait caractéristique de la religion chrétienne est donc l'hommage rendu au Christ « comme à un Dieu », et la fidélité loyale à son service. Quarante ans plus tard, le proconsul d'Asie dira de même à Polycarpe : « Maudis le Christ »[4] : c'était la formule décisive d'apostasie. Et, après la mort du martyr, les Juifs, sachant la vénération dont les chrétiens l'entourent, demandent au gouverneur de leur refuser le corps, « de peur, disent-ils, qu'ils n'abandonnent le crucifié pour rendre un culte à cet homme-là ». Les rédacteurs de la lettre ajoutent aussitôt : « Ils ignoraient que jamais nous ne pourrons ni abandonner le Christ, qui a souffert pour le salut de tous ceux qui, dans le monde entier, sont sauvés, lui innocent (immolé) pour des pécheurs, ni rendre un culte à un autre. Car lui, nous l'adorons comme étant le Fils de Dieu ; quant aux martyrs, nous les aimons comme des disciples et des imitateurs du Seigneur, et ils en sont dignes par leur attachement souverain à leur Roi et à leur Maître »[1]. Cette protestation des fidèles de Smyrne, c'est le cri de la conscience chrétienne : leur foi au Fils de Dieu est si haute qu'elle ne peut souffrir que d'autres que lui, fussent-ils des martyrs, soient l'objet du même culte. Nous rappellerons plus bas ce témoignage ; ici nous noterons l'impression, beaucoup plus confuse, mais instructive pourtant, des païens et des Juifs : pour eux, comme pour Pline, comme pour le proconsul d'Asie, l'objet du culte des chrétiens, c'est le Crucifié.

---

[1] Sur ce *carmen* des chrétiens de Bithynie cf. F. J. Dölger, *Sol Salutis*² (Münster, 1925), p. 103-136.

[2] Pline, *ep*. x, 96, 7. Il ajoute seulement que les chrétiens s'engageaient par serment « ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram ».

[3] *Ibid.*, 5 : « Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae... ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi. »

[4] *Martyrium*, 9, 3.

Quinze ans plus tard, vers 170, on recueille le même témoignage sous la plume de Lucien : « Ces malheureux (les chrétiens) se sont persuadé qu'ils ne mourront jamais et qu'ils vivront éternellement..., de plus, leur premier législateur leur a persuadé qu'ils sont tous frères entre eux, dès qu'ils ont rejeté et renié une bonne fois tous les dieux de l'hellénisme, pour adorer ce sophiste crucifié, qui est leur maître, et pour vivre selon ses lois[2] ». Vers la même date, Celse s'indigne de voir le culte chrétien se porter sur le Christ : « Si l'unique objet de leur culte était le Dieu unique, ils pourraient peut-être argumenter puissamment contre leurs adversaires ; mais maintenant ils offrent un culte excessif à cet homme apparu récemment, et pourtant ils ne croient pas offenser Dieu en adressant aussi leur culte à un de ses serviteurs » ; et un peu plus bas : « Si vous voulez, dit-il, leur faire comprendre que cet homme n'est point l'enfant de Dieu, mais que c'est le Père de tous les hommes qu'il faut seul adorer vraiment, ils n'y voudront point consentir, à moins d'adorer aussi cet homme, qu'ils regardent comme le promoteur de leur révolte. Et ils l'ont nommé Fils de Dieu, non pas qu'ils adorent grandement Dieu, mais parce qu'ils veulent grandement exalter cet homme[1] ».

---

[1] *Martyrium*, 17, 2-3.

[2] LUCIEN, *Peregrinus*, 13 : πεπείκασι γὰρ αὑτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες αὑτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί· ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς, ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὰν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιῶσι. Cf. 11 : τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον.

Ces attaques de Celse sont d'un grand intérêt : leur auteur connaît le christianisme beaucoup mieux que ne le connaissait Lucien; sa controverse n'est pas une parodie; elle discerne et elle vise ce qui est en effet capital dans le christianisme : l'adoration d'un Dieu unique, rejetant comme une impiété tout polythéisme, et unissant cependant dans le même culte le Fils de Dieu à son Père. Et la réponse d'Origène n'est pas d'une moindre importance : « Il faut répondre à cette objection que, si Celse avait réfléchi à cette parole : « Moi et le Père nous sommes une seule chose », et encore à ce que dit le Fils de Dieu dans sa prière : « comme moi et toi nous sommes une seule chose », il n'aurait pas pensé que nous offrons notre culte à un autre qu'au Dieu souverain[2] ». Nous rencontrerons, dans cette étude de la prière, d'autres textes du grand Alexandrin, que nous serons obligés d'écarter; en celui-ci nous reconnaissons le témoignage de la conscience chrétienne : le culte, tel qu'il l'interprète, est bien celui que l'Église rend dès l'origine au Père et au Fils : culte unique, qui ne se disperse pas sur deux dieux, mais qui, confessant l'unité du Père et du Fils, offre à l'un et à l'autre le même hommage.

A ces controverses des lettrés la foule païenne et juive fait écho : pour elle aussi les chrétiens sont des adorateurs du Christ, et elle ne se lasse pas de les poursuivre de ses railleries obscènes; on se rappelle le trait rapporté par Tertullien : « Nova jam de Deo nostro fama suggessit. Adeo nuper quidam perditissimus in ista civitate, etiam suae religionis desertor, solo detrimento cutis Judaeus... picturam in nos proposuit sub ista proscriptione : ΟΝΟΚΟΙΤΕΣ. Is erat auribus canteriorum, et in toga, cum libro, altero pede ungulato. Et credidit vulgus Judaeo. Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostra? Itaque in tota civitate onocoetes praedicatur[1] ».

---

[1] *Ap*. ORIGEN., VIII, 12 : εἰ μὲν δὴ μηδένα ἄλλον ἐθεράπευον οὗτοι πλὴν ἕνα θεόν, ἦν ἄν τις αὐτοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος· νυνὶ δὲ τὸν ἔναγχος φανέντα τοῦτον ὑπερθρησκεύουσι καὶ ὅμως οὐδὲν πλημμελεῖν νομίζουσι περὶ τὸν θεόν, εἰ καὶ ὑπηρέτης αὐτοῦ θεραπευθήσεται. 14 : εἰ διδάξαις αὐτοὺς ὅτι οὐκ ἔστιν οὗτος ἐκείνου παῖς, ἀλλ' ἐκεῖνός γε πάντων πατήρ, ὃν μόνον ὡς ἀληθῶς δεῖ σέβειν· οὐκ ἂν ἔτι θέλοιεν, εἰ μὴ καὶ τοῦτον, ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης. καὶ ὠνόμασαν γε τοῦτον θεοῦ υἱόν, οὐχ ὅτι τὸν θεὸν σφόδρα σέβουσιν, ἀλλ' ὅτι τοῦτον σφόδρα αὔξουσι

[2] *Ibid.*, VIII, 12.

Ces blasphèmes où se complaisait la plèbe de Carthage amusaient aussi les enfants, au Palatin : le célèbre graffito découvert en 1856, et qui date de la première moitié du troisième siècle, raille lui aussi le Dieu des Chrétiens : un homme à tête d'âne est attaché à une croix ; à sa gauche un assistant lui rend hommage, et, au dessous, la légende grossièrement crayonnée : ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ : « Alexamenos adore (son) Dieu ». Un autre graffito, découvert en 1870, semble la réponse d'un camarade chrétien : ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ *FIDELIS* : « Alexamenos fidèle à sa foi[2] ».

Dans les milieux plus distingués, la raillerie est moins grossière, mais plus sanglante, et vise toujours au même point : on la retrouve, par exemple, dans le réquisitoire de Caecilius tel que le fait entendre Minucius Félix : « Qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur[3] ».

---

[1] *Adversus nationes*, I, 14. Cf. *Apolog.*, 16 : « Nova jam Dei nostri in ista civitate proxime editio publicata est, ex quo quidam... picturam proposuit cum ejusmodi inscriptione : Deus Christianorum Onokoetes. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans, et togatus. »

[2] Ces graffiti ont été souvent reproduits ; on les trouve, par exemple, dans C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* (Fribourg, 1917), p. 301-303 ; H. MARUCCHI, *Éléments d'Archéologie chrétienne* (Paris-Rome, 1900), I, p. 39.

[3] *Octavius* (éd. Halm), 9, 4. Le symbolisme de la croix, que les apologistes aiment tant à exposer, a été principalement provoqué par cette polémique : aux païens, qui ne voulaient voir que l'ignominie de la croix, on a tenu à en montrer la gloire : BARN., 13 ; JUSTIN, *apol.* I, 55 ; *dial.*, 86, 89, 90, 97, 105 ; TERTULLIEN, *apol.*, 16 ; *advers. Jud.*, 10 ; *advers. Marc.*, III, 18 ; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 29, etc.

Cette esquisse sommaire de l'opinion païenne nous donne quelque idée du culte chrétien, tel qu'il apparaissait aux observateurs du dehors. Sans doute il s'oppose aux cultes païens par son monothéisme absolu : « Crois qu'il n'y a qu'un Dieu » : c'est le premier mot de la foi chrétienne, c'est la première thèse de la démonstration des apologistes. Mais le culte du Christ n'est pas moins essentiel à cette religion nouvelle ; les adversaires peuvent s'en moquer ou s'en scandaliser, tous le remarquent, et nul chrétien ne le nie. Et ce qui est aussi remarquable, c'est que le Christ est seul, près de son Père, dans cette sphère divine[1]. Les martyrs sont aimés et honorés, mais d'eux à lui la distance est infinie. Il en faut dire autant des anges : à l'époque qui nous occupe, on trouve quelques traces d'une adoration qui leur est rendue ; mais c'est chez les Juifs qu'on la rencontre, et les chrétiens la condamnent comme un sacrilège[2].

Ces témoignages, recueillis en dehors de l'Église, ne peuvent nous donner du culte chrétien qu'une impression lointaine. Si l'on veut le mieux connaître, il faut entrer dans ces cénacles où ni Lucien ni Celse ni la foule païenne n'a pénétré, et s'efforcer d'en saisir intimement la vie religieuse.

II

L'Eucharistie est le centre du culte chrétien ; c'est aussi dans la célébration de ce mystère que, dès l'origine, la foi des fidèles s'est attachée plus étroitement au Christ, comme à son Seigneur, à son Sauveur, à sa vie. C'est donc la liturgie eucharistique qu'il nous faut étudier d'abord.

---

[1] Le culte du Saint-Esprit est beaucoup moins apparent, et les païens ne le remarquent pas encore. Nous en relèverons ci-dessous quelques indices.

[2] Saint Paul avait déjà condamné cette adoration des anges, dans l'épître aux Colossiens (*Origines*, p. 363 *sqq.*). Aristide, *Apol.*, 14 (texte syriaque), dit des Juifs : « Leur culte s'adresse aux anges et non à Dieu. » Cette accusation se trouvait aussi dans le *Kerygma Petri* (ap. Clem. Al., *Strom.*, vi, 5, 41 et Orig., *in Johann.*, xiii, 17, 104) ; elle a passé dans le *Discours véritable* de Celse, i, 26 : « Ils adorent les anges. » Origène répond : « Où donc dans les écrits de Moïse a-t-il trouvé que leur législateur leur a ordonné d'adorer les anges ? qu'il le dise, lui qui se vante de savoir tout des chrétiens et des Juifs. »

Nous l'avons remarqué déjà, c'est au Père qu'est offert le sacrifice eucharistique[1], et c'est au Père que s'adresse l'ensemble des prières liturgiques[2]; mais le Fils de Dieu, qui est le prêtre et la victime de ce sacrifice, y apparaît aussi comme le Chef de l'Église, qui lui offre ses acclamations, ses hommages, son culte.

Avant d'insister sur ce second aspect, qui nous retiendra plus longtemps, rappelons brièvement la part faite au Christ dans la prière liturgique adressée au Père. Il est, nous l'avons remarqué, le prêtre et la victime du sacrifice offert au Père; il est aussi le don suprême du Père. C'est lui que l'Église offre, comme la seule victime agréable à Dieu; c'est par ses mains qu'elle l'offre; et c'est aussi pour remercier Dieu de nous l'avoir donné. La prière centrale, et proprement l' « eucharistie », c'est l'action de grâces adressée à Dieu pour tous ses bienfaits[3]. Mais, parmi ces bienfaits, le plus grand de tous, c'est le don du Fils de Dieu; c'est aussi celui que l'Église rappelle avec le plus de reconnaissance, en énumérant les principaux mystères de la vie du Christ, et au moins la Cène, la passion, la mort, la résurrection et l'ascension[1].

---

[1] Nous avons discuté ailleurs (*Rech. de Sc. Relig.*, 1924, p. 344-348) le livre de G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*; tout en y reconnaissant une étude intéressante du culte rendu au Christ dans l'eucharistie par l'ancienne Église chrétienne, nous avons dû rejeter la thèse capitale du livre : le sacrifice eucharistique, consistant dans l'offrande faite à Dieu du corps et du sang du Seigneur, ne serait, d'après Wetter, qu'une conception secondaire, introduite postérieurement dans la liturgie et donnant aux prières antiques un sens qu'elles n'avaient pas à l'origine ; la liturgie eucharistique eût été d'abord, dans son essence, un hommage triomphal rendu au Christ dont on acclame la présence ou l'épiphanie.

[2] Il faut remarquer toutefois que, dans certaines liturgies, les prières sont plus souvent adressées au Fils, ainsi dans la liturgie dite de saint Grégoire. Cf. Baumstark, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, I (1921), p. 134.

[3] Il est impossible de prétendre déterminer la formule primitive de cette eucharistie, puisque, à l'origine, ces prières étaient livrées à l'improvisation ; elles développaient cependant, à travers la diversité de leurs formes, un thème traditionnel; on peut l'esquisser ainsi, à la suite de Dom Cabrol : « On doit admettre, par exemple, que la forme qui a précédé les anaphores connues, formait comme une oraison unique qui consistait en une prière d'action de grâces sur la création et la rédemption (préface actuelle), avec le récit de la Cène accompagné des rites de consécration, de l'anamnèse, de l'épiclèse (?) et qui se terminait par une formule de doxologie à laquelle le peuple

On peut citer à titre d'exemple l'anaphore de saint Hippolyte, la plus ancienne dont le texte nous ait été conservé :

« Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabilem (*sic*), per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et justos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit : Accipite, manducate : hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis. Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi

---

répondait Amen. Suivaient la fraction et la communion, peut-être avec de nouvelles prières ou actions de grâces. Voilà ce que nous laissent à peu près deviner saint Justin, la *Didachè*, et les quelques autres textes que l'on a pu réunir. C'est ce qu'on peut appeler la première étape, ou la première époque liturgique. Cette prière improvisée pour la forme, suivait cependant un thème général qui se retrouve au fond dans les anaphores les plus anciennes » (art. *Canon, DACL,* col. 1900); cf. id., art. *Anamnèse, ibid.,* col. 1888.

[1] Cf. Cabrol, art. *Anamnèse, DACL,* 1893 : « Quoiqu'il soit très hasardeux de chercher à reconstituer une formule primitive avec des éléments postérieurs, et que la reconstitution laisse nécessairement une place à la conjecture, on doit dire cependant, sans témérité, que l'anamnèse entendue au sens le plus général, c'est-à-dire une allusion à la cène, à la passion, à la mort, et probablement à la résurrection et à l'ascension, en offrant au Père ce sacrifice, fait partie de la liturgie primitive et du canon apostolique. »

gloria et honor, patri et filio cum spiritu sancto, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen. »

Cette prière eucharistique est présentée au Père par son Fils bien-aimé Jésus-Christ ; et le bienfait pour lequel l'Église rend grâces, c'est le don de Dieu par excellence, son Fils ; la création n'est mentionnée que d'un mot et comme l'œuvre de Dieu par son Fils ; c'est ce Fils lui-même qui est sans cesse présent à la pensée de l'Église lorsqu'elle remercie Dieu : « sauveur, rédempteur, ministre de la volonté du Père », il est son « Verbe inséparable », ministre de la création et objet des complaisances du Père. Après cette courte introduction, l'Église rappelle et détaille les bienfaits de l'incarnation et de la rédemption ; si nous laissons de côté certains traits qui sont propres à saint Hippolyte et que nous étudierons ailleurs, nous remarquons les principaux mystères de la vie du Christ : la conception virginale, la naissance « du Saint-Esprit et de la Vierge », la cène et l'institution de l'eucharistie, la passion et ses fruits, la descente aux enfers, la résurrection [1].

---

[1] Au huitième livre des *Constitutions apostoliques* (12, 6-35), on lit une anaphore beaucoup plus développée, qui se décompose en deux parties : l'une, tout inspirée de l'Ancien Testament, célèbre la toute-puissance de Dieu et sa providence sur son peuple ; l'autre, orientée vers le Christ, rappelle les bienfaits de l'incarnation. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften* (1901), p. 142 *sqq.*, avait essayé de prouver l'antériorité des *Const. Apost.* en partant de cette anaphore : il insiste sur les réminiscences de l'A. T., qui y sont si marquées, il les retrouve, sous une forme plus brève, dans les liturgies de saint Jacques, de saint Marc, de saint Basile, de saint Chrysostome, il estime que cet accord prouve l'antiquité de cette forme de préface et, par suite, des *C. A.* Dans le sens contraire, on a fait une remarque plus importante : dans cette longue anaphore, d'une rédaction artificielle, la brisure très apparente, produite par l'insertion du *Sanctus*, en accuse le caractère secondaire : H. Leclercq, art. *Constitutions apostoliques*, *DACL*, col. 2773-2776 ; cf. Cabrol, art. *Canon*, *ibid.*, 1900. On peut admettre sans doute que ces louanges de Dieu, créateur de l'univers, pasteur et roi d'Israël, remontent à une haute antiquité et que les rédacteurs des liturgies où on les rencontre aujourd'hui les ont empruntées à des documents antérieurs. Il faut remarquer toutefois que dans les deux plus anciennes anaphores que nous possédions, celle d'Hippolyte et celle de Sérapion, tous ces souvenirs bibliques s'effacent devant le Christ et son œuvre.

Cette prière eucharistique rappelle par plus d'un trait les symboles de foi, et ce rapprochement n'est pas pour surprendre : de part et d'autre, les mêmes mystères sont énoncés dans des formules liturgiques : c'est la même foi et c'est la même langue. Mais ce fait est d'une grande conséquence pour l'étude que nous poursuivons : la foi au Christ, jurée au baptême, est de nouveau professée ici, au centre même du grand mystère chrétien : s'adressant au Père céleste, le fidèle, qui a tout reçu de lui, lui rend grâce, et le bienfait suprême, en reconnaissance duquel il offre la victime eucharistique, c'est celui-là même que l'eucharistie lui rappelle : c'est le Fils de Dieu, envoyé par le Père, conçu et né du Saint-Esprit et de la Vierge, mort, ressuscité et monté au ciel pour nous [1].

Ces prières d'action de grâces, d'offrande, de supplication, ne sont pas les seules que nous remarquions dans la liturgie eucharistique, même la plus ancienne. Déjà dans la *Didachè*, à la suite des prières eucharistiques qui remplissent les chapitres 9 et 10 (transcrites ci-dessus, p. 183), on lit ces acclamations :

« Que la grâce vienne et que ce monde passe !
Hosanna au Dieu de David !
Si quelqu'un est saint, qu'il vienne !
Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se repente !
Maranatha !
Amen ! »

Dans ces brèves acclamations, on a cru parfois reconnaître le début de cantiques chrétiens qui auraient été alors entonnés par les fidèles [2]; la conjecture est peu vraisemblable : la

---

[1] Des documents bien postérieurs à l'époque que nous étudions ici nous font du moins saisir le terme où tend l'évolution de ces formules liturgiques : plusieurs anamnèses et aussi plusieurs préfaces de la liturgie mozarabe sont de véritables symboles de foi, où les différents mystères de la vie du Christ sont articulés dans les mêmes termes que dans le *Credo*. v. CABROL, art. *Anamnèse*, *DACL*, 1892, et KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, II, p. 460.

[2] VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 212 : « La première phrase ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος était le début d'un cantique chrétien, qui était chanté à ce moment... La seconde phrase ὡσάννα τῷ Θεῷ

Didachè contient le texte intégral du *Pater* (8) et aussi le texte des prières qui précèdent ces acclamations (9, 10) ; rien n'indique que nous n'ayons ici que l'*incipit* des cantiques que les chrétiens devaient entonner. Au reste, chacune de ces acclamations se suffit à elle-même : la première implore le grand triomphe final ; c'est la prière suprême de saint Jean, dans l'*Apocalypse*, xxii, 20 ; elle reste chère aux anciens chrétiens[1]. L'acclamation suivante « Hosanna au Dieu de David ! » est un écho du triomphe des Rameaux ; mais l'auteur de la *Didachè*, se rappelant l'argumentation de Jésus contre les pharisiens (*Mt.*, xxii, 41-46), a voulu marquer que le Fils de David est aussi le Dieu de David : le cri enthousiaste des foules de Jérusalem est dépassé par la foi chrétienne. Les

---

Δαυίδ signifie qu'on chantait ici tout le cantique de louange qui contient l'Hosanna, et qui se trouve aussi à cette place dans les liturgies postérieures... L'exclamation Maranatha, « Viens, Seigneur » était prononcée par celui qui présidait l'Eucharistie, et tous ceux qui la recevaient répondaient : « Amen ». Tout ceci est seulement indiqué brièvement. Ainsi la communion avait lieu après la prière du ch. 10, et ces chants solennels lui servaient d'introduction. »

[1] On peut comparer le commentaire de Tertullien sur ces mots de l'oraison dominicale (*Adveniat regnum tuum*) : « Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni Dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quemdam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare, et non diutius servire... Votum christianorum, confusio nationum, exsultatio angelorum, propter quod conflictamur, imo potius propter quod oramus » (*De orat.*, 5). Ainsi que le remarque le P. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, p. 303, n. 2, « Tertullien tenait un langage tout différent, *Apol.*, 39 (Oramus... pro mora finis). C'est qu'alors, s'adressant aux magistrats de l'empire, il parlait en citoyen. Les chrétiens considéraient assez généralement le sort du monde comme lié à celui de l'empire (*Apol.*, 32)... Mais dans le *De oratione*, au lieu du citoyen, nous entendons l'ascète. » Même doctrine chez saint Cyprien, dans l'interprétation de l'oraison dominicale : « Nostrum regnum petimus advenire, a Deo nobis repromissum, Christi sanguine et passione quaesitum, ut qui in saeculo ante servivimus, postmodum Christo dominante regnemus, sicut ipse pollicetur et dicit : Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. » (*De orat.*, 13). Remarquons cependant que, dans l'*Apologétique* de Tertullien, la prière *pro mora finis* n'est pas seulement rappelée d'un mot au chapitre 39, mais qu'elle est commentée au ch. 32.

deux monitions qu'on lit ensuite rappellent celle qui termine le chapitre 9 : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur; car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint. » Enfin, on redit l'antique acclamation apostolique : « Maranatha ! Viens, Seigneur ! » et la conclusion qui fait écho à toutes ces prières : « Amen ! »

Ces acclamations prennent un intérêt particulier si l'on remarque leur place dans la liturgie de la *Didachè :* elles précèdent immédiatement la distribution de la communion, ainsi qu'on le voit par les monitions qu'elles encadrent : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se repente ! » C'est là équivalemment le *Sancta sanctis* qu'on retrouvera à cette place dans les liturgies postérieures[1]. Et les acclamations en l'honneur du Christ se rencontreront, elles aussi, immédiatement avant la communion, dans les anciennes liturgies de Jérusalem, de Syrie et d'Égypte[2].

Les prières qui précèdent (9, 2-4 ; 10, 2-5) sont à peu près isolées parmi les monuments liturgiques de l'antiquité chrétienne[1]; ces acclamations au contraire continueront à retentir dans la célébration de l'Eucharistie[2]. Et l'on saisit ici l'influence du grand mystère chrétien sur le développement du culte et du dogme : l'Eucharistie est le sacrifice des chrétiens, et elle apparaît ainsi très clairement dans la *Didachè*, 14, mais elle est aussi le sacrement du Christ présent parmi ses fidèles; jadis, quand l'arche d'alliance venait dans le camp d'Israël, elle était accueillie par des clameurs de joie[3]; ainsi les soldats du Christ acclament la présence de leur Roi : « Hosanna au Dieu de David! » Et ce triomphe apparaît à leur foi comme le présage du triomphe final qu'il implorent[4].

---

[1] Cf. Cabrol, art. *acclamations, DACL,* 261.

[2] Cyrille de Jérusalem, *catéchèse mystagogique,* v, 19 (*P. G.*, xxxiii, 1124) : « Après cela, le prêtre dit : Les choses saintes aux saints ! Les oblats sont saints, maintenant qu'ils ont reçu la venue du Saint-Esprit. Et vous aussi vous êtes saints, ayant reçu le Saint-Esprit. Donc les choses saintes conviennent aux saints. Ensuite vous dites : Un seul saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ ! Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Car vraiment il n'y a qu'un seul saint, celui qui est saint par nature; nous aussi nous sommes saints, mais non par nature, par participation, par exercice, par prière. » *Constitutions apost.,* viii, 13, 12-14 : « L'évêque, s'adressant au peuple, dit : Les choses saintes aux saints ! Et tout le peuple répond : Un seul saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ ! Tu es, à la gloire de Dieu le Père, béni dans tous les siècles ! Amen ! Gloire à Dieu au haut des cieux et paix sur terre, aux hommes bienveillance (de Dieu) ! Hosanna au Fils de David ! béni celui qui vient au nom du Seigneur ! Dieu est Seigneur, et il est apparu parmi nous. Hosanna au haut des cieux ! Et après cela l'évêque communie, puis les prêtres et les diacres... » C'est à ces textes liturgiques que fait allusion Didyme, quand, parlant de la sainteté du Fils de Dieu, il écrit : « C'est ainsi qu'a été oint et sanctifié celui qui est saint et qui repose parmi les saints, le seul saint, le seul Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père. Amen ! » (*De trinitate,* 3, 13. *P. G.,* xxxix, 861). — Sur ces acclamations cf. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, p. 141-183.

Cette foi ardente qui éclate en acclamations, en chants de triomphe, en prières, n'est-ce pas celle qui, dès le début du second siècle, anime les textes de saint Ignace d'Antioche : « Je ne prends plus plaisir à la nourriture matérielle ni aux plaisirs de cette vie ; ce que je veux, c'est le pain de Dieu, qui est la chair du Christ né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang, qui est l'amour incorruptible [1] ». Ce pain, c'est « un remède qui donne l'immortalité, c'est un antidote qui délivre de la mort et donne la vie pour toujours en Jésus-Christ [2] ».

---

[1] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 55 : « La liturgie décrite dans la *Doctrine* a tout l'aspect d'une anomalie ; elle pourra fournir quelques traits à des compositions postérieures; mais, dans l'ensemble, elle est en dehors du courant, de la ligne générale du développement, tant pour le rituel que pour le style. » On a tenté de résoudre cette anomalie en expliquant que les chapitres 9 et 10 de la *Didachè* ne décrivent pas la célébration de l'Eucharistie, mais l'ordonnance des repas pris en commun par les chrétiens (H. Leclercq, art. *Didachè*, *DACL*, 782-791, résumant l'argumentation de Mgr P. Ladeuze et de Dom Cagin, *L'Eucharistia* (Paris 1912), p. 252-289. Cette interprétation se heurte, je crois, à des difficultés insurmontables, surtout si l'on considère 10, 6, étudié ci-dessus : ces monitions, comme le *Sancta sanctis*, ne s'entendent bien qu'avant la communion eucharistique; de même ces acclamations que l'on retrouve dans les autres liturgies immédiatement avant la communion (cf. Von der Goltz, *das Gebet*, p. 210-211). Postérieurement à l'article *Didachè* du *DACL*, que nous venons de rappeler, Dom Cabrol, dans l'article *Eucharistie* du même dictionnaire, col. 689, a entendu ces textes de la *Didachè* comme des textes relatifs à l'Eucharistie, et c'est l'interprétation commune. Cf. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn, 1926), p. 232 sqq.

[2] Duchesne, *l. l.*, p. 64, n. 2, a noté aussi ce rapprochement.

[3] I *Sam.*, iv, 5.

[4] L'interprétation eucharistique n'exclut pas le sens eschatologique, surtout pour ce verset : « Que la grâce vienne, et que ce monde passe ! » Cf. I *Cor.*, xi, 26 : « ... vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 47.

Plus tard, ces aspirations, ces désirs trouveront leur expression dans les prières liturgiques par lesquelles le fidèle appelle le Seigneur et le supplie de venir en lui [3]. Plus tard aussi, et surtout à partir du quatrième siècle, les prières officielles de l'Église exprimeront plus explicitement ses sentiments d'adoration et, souvent aussi, de frayeur en face de la majesté du mystère eucharistique [4]. La foi chrétienne s'épanouira ainsi dans le culte ; mais, dès l'origine, elle contient le germe déjà pleinement formé de ces développements ultérieurs ; et l'on saisit, au centre même du culte chrétien, dans l'Eucharistie, les hommages divins rendus au Christ.

---

[1] *Rom.*, 7, 3. — [2] *Ephes.*, 20.

[3] On lit déjà dans les *Actes de Thomas*, 49 (éd. Bonnet, p. 166) cette prière eucharistique : « O Jésus, qui nous as fait la grâce de nous rendre participants de l'eucharistie de ton saint corps et de ton sang, voici que nous osons approcher de ton eucharistie et invoquer ton saint nom. Viens et unis-toi à nous ! » Ce témoignage serait précieux à recueillir, si l'on était sûr qu'il vînt d'un milieu catholique ; malheureusement ces quelques mots servent d'introduction à une longue prière (50) qui est manifestement d'origine gnostique. On peut dire avec vraisemblance que le ch. 49 appartient au rédacteur des *Actes*, tandis que le ch. 50 est une pièce empruntée à une liturgie gnostique, comme les autres hymnes ou prières de ces Actes (cf. W. BAUER, dans la collection des *NT. Apocryphen* de E. HENNECKE (1923), p. 257) ; mais le livre tout entier est d'une origine et d'un caractère trop suspects pour pouvoir être présenté comme un témoignage authentique de la foi catholique.

[4] Cf. DOM CONNOLLY, *Fear and Awe attaching to the Eucharistic Service*, dans *TS*, VIII, p. 92-97. Ces sentiments de crainte révérentielle en face de la sainte Eucharistie sont très accentués chez saint Cyrille de Jérusalem (*cat. myst.* V, 4. *P. G.*, XXXIII, 1112 b ; cf. 1116 b) ; plus encore chez saint Jean Chrysostome ; au contraire, on ne les rencontre pas chez les Pères cappadociens. Même différence entre les liturgies : ce sentiment n'apparaît pas dans l'anaphore de Sérapion, ni dans les *Constitutions apostoliques* ; au contraire, il est très marqué dans la liturgie de saint Jacques, un peu moins, mais très notable encore, dans celles de saint Basile et de saint Chrysostome. Cf. NICOLAS CABASILAS, *Liturgiae expositio*, I, *P. G.*, CL, 369 d.

Remarquons enfin, dans le rite de la communion, certains traits qui ne sont attestés que dans les documents du quatrième siècle, mais qui remontent certainement beaucoup plus haut.

C'est d'abord l'élévation qui, dans les liturgies orientales, précède immédiatement la communion et accompagne l'avertissement solennel donné par le prêtre : « Les choses saintes aux saints ». Cette élévation est déjà rappelée par saint Basile comme un exemple de tradition immémoriale ; elle est attestée semblablement par pseudo-Denys, Cyrille de Scythopolis, Anastase le Sinaïte, saint Jean Damascène, Denys Bar Salibi[1] : la signification de ce rite est déterminée à la fois par sa place dans la liturgie et par la monition qui l'accompagne : ce que le prêtre montre aux fidèles, c'est cette « chose sainte » qu'ils vont recevoir et qu'ils doivent se disposer à recevoir dignement.

Et en effet, quand ils s'approchent pour recevoir le corps du Christ, les fidèles l'adorent. Saint Cyrille de Jérusalem donne cette instruction à ses néophytes : « Après avoir communié au corps du Christ, approche-toi du calice du sang ; n'étends pas les mains, mais incline-toi en signe d'adoration et de vénération ; réponds Amen, et sois sanctifié, en recevant aussi le sang du Christ »[2]. Saint Augustin dira de même : « Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit[3] ».

Ces indications sont très significatives : elles attestent la foi de l'Église en la présence réelle du Christ et en sa divine majesté. Sans doute, si l'on considère l'immense développement de la littérature patristique, ces textes y paraissent clairsemés; la raison en est dans l'orientation du culte chrétien, telle que nous l'avons plusieurs fois rappelée : il s'adresse au Père céleste, ou encore à la Trinité tout entière; le Christ au saint Sacrement apparaît moins comme le Dieu qui reçoit nos hommages et nos prières que comme le prêtre et la victime du sacrifice de la nouvelle alliance. Cependant ce prêtre, cette victime est en même temps le Fils de Dieu, le Dieu trois fois saint ; l'Église ne l'oublie pas, elle l'acclame, elle le prie, elle l'adore.

---

[1] Basile, *De Spiritu Sancto*, 27 (*P. G.*, xxxii, 188); Denys, *Eccles. hier.*, 3 (*P. G.*, iii, 425); Cyrille, *Vie d'Euthymius* (*Analecta Graeca*, i, 62); Anastase (*P. G.*, lxxxix, 841); saint Jean Damascène (*P. G.*, xcv, 57); Denys Bar Salibi (Renaudot, *Liturg. orient.*, i, 267). Ces textes ont été réunis par Dom Cabrol, art. *Élévation*, *DACL*, col. 2664. Sur l'ancienneté de ce rite cf. Brightman, *JTS*, i, 98.

[2] *Cat. myst.*, v, 22 (*P. G.*, xxxiii, 1125).

[3] *Enarrat. in psalm.* 98, 9 (*P. L.*, xxxvii, 1264). Gore, *The Body of Christ*, p. 103-104, rapproche de ces textes : Chrysostome, *in I Cor. hom.* 24, 5 et 41, 4 (*P. G.*, lxi, 204, 361); Théodoret, *dial.* ii (*P. G.*, lxxxiii, 168); Ambroise, *De Spiritu Sancto*, iii, 79; Augustin, *ep.* 140, 66-7. On peut ajouter : Chrysostome, *in Matth. hom.* 7 (*P. G.*, lvii, 78); cf. A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus*, p. 104-106.

III

Les caractères de la prière chrétienne que nous avons reconnus dans la liturgie eucharistique se retrouvent dans tout le culte de l'Église primitive : c'est vers le Père céleste, source de toute vie et de tout bien, que la prière s'élève; c'est lui qu'on adore, qu'on remercie, qu'on implore, par son Fils bien-aimé, Jésus-Christ. Mais en même temps, on acclame le Christ, on le loue, on l'adore, on le prie. Une brève étude de ces prières adressées au Christ en dehors de la liturgie eucharistique, nous permettra de saisir les caractères qui les distinguent.

Ce qu'on remarque surtout dans les textes anciens, ce sont de courtes exclamations, louanges ou prières, analogues à celles que nous avons relevées dans la *Didachè*. Ainsi, dans le récit qu'Hégésippe a fait du martyre de saint Jacques, on lit que beaucoup de Juifs sont gagnés à la foi et glorifient (le Seigneur) à la suite du témoignage de Jacques et s'écrient : « Hosanna au Fils de David![1] » Ces courtes exclamations nous ont été surtout conservées par les inscriptions chrétiennes : on y trouve souvent l'écho des formules néotestamentaires : « La paix du Christ soit avec toi ! » « Dans la paix du Seigneur ! » « La grâce du Christ » ou encore : « Maranatha ! »[1] plus souvent encore de brèves invocations : « Christ, au secours ! » « Que le Christ soit avec toi ! » « Puisses-tu vivre dans le Christ ! »[2]. Plus tard, après Nicée, on trouvera souvent, surtout en Orient, les acclamations triomphales : « Le Christ est vainqueur ! »[3].

---

[1] Ap. Euseb., *H. E.*, II, 23, 14. Malgré l'avis contraire de Scaliger, rapporté par Valois dans sa note sur ce passage, il paraît évident que cette acclamation des Juifs s'adresse non au martyr, mais au Seigneur qu'il prêche; cf. Valois, *ibid.* : « Cum Jacobus in fastigio templi positus, Jesum revera Christum esse ac Redemptorem generis humani praedicasset, Judaei quidam Christi fidem amplectentes, acclamare coeperunt Osanna filio David, id est, Jesu Christo palma et victoria. »

Ces sentiments, de louange ou de prière, qui se renferment ici dans de courtes formules, s'épanchent aussi dans des hymnes. Ces hymnes sont aussi anciens que l'Église : nous les avons relevés dans les épîtres de saint Paul et dans l'Apocalypse[4]. Ils sont également chers aux chrétiens du second siècle et du troisième. On sait comment l'usage antique de ces hymnes a été invoqué contre Artémon par l'auteur du petit Labyrinthe[5] ; on sait aussi comment Paul de Samosate interdit les cantiques en l'honneur du Christ pour leur substituer des chants où on le célébrait lui-même[6]. Dès le début du second siècle, saint Ignace, écrivant aux Éphésiens, leur dit : « Par l'accord de vos sentiments, de votre charité, Jésus-Christ est chanté » (*Ephes.*, 4, 1) ; cette expression peut avoir un sens métaphorique, mais cette métaphore s'inspire de l'usage chrétien, comme celle qu'on trouve quelques lignes plus bas : « Chantez d'une seule voix, par Jésus-Christ, les louanges du Père » (*ib.*, 2). Dix ans plus tard, Pline, exposant à Trajan le culte chrétien, le résume en ce trait : « Les chrétiens ont coutume de se réunir à jour fixe, avant l'aube, et de chanter en chœurs alternés des hymnes en l'honneur du Christ[7] ».

---

[1] *TECUM PAX CHRISTI. IN PACE DOMINI. IN XPO. IN PACE DOMINI DORMIAS.* Η ΧΑΡΙΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ. ΜΑΡΑΝ ΑΘΑΝ. V. Cabrol, *DACL*, art. *Acclamations*, col. 246. 247.

[2] Χριστὲ βοήθει. Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί. ΙΣ ΚΣ ΒΟΗΘΕΙ. Χριστὸς μετὰ σοῦ. Ζήσῃς ἐν κυρίῳ Χριστῷ. V. Kaufmann, *Handbuch der Altchristlichen Epigraphik*, p. 132, 139, 141.

[3] ΙΣ ΚΣ ΝΙΚΑ. ὁ Χριστὸς ἐνίκησε, ἀεὶ νικᾷ. *Ib.*, p. 147, 153.

[4] *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 318-319.

[5] Ap. Euseb., *H. E.*, v, 28, 5.

[6] *Ibid.*, vii, 30, 10. — [7] V. *supra*, p. 204.

Ces hymnes étaient souvent, sans doute, des psaumes de l'Ancien Testament; il suffit de parcourir le *Dialogue* de saint Justin pour remarquer l'interprétation qu'il donne de beaucoup de psaumes : psaumes de lamentation[1], psaumes de triomphe[2], il reconnaît dans les uns et dans les autres des chants adressés au Christ; cette interprétation est commune à cette époque : très vraisemblablement, elle s'inspire de l'usage liturgique et, à son tour, elle le commande.

A côté de ces cantiques, empruntés par les chrétiens à la Bible, il y a aussi des hymnes composés par les chrétiens. Ce n'étaient pas, le plus souvent, des compositions littéraires; c'étaient souvent, surtout dans les agapes, des improvisations où chacun donnait libre cours à son talent et surtout à sa ferveur; on connaît sur ce point le témoignage de Tertullien (*Apol.* 39) : « Post aquam manualem et lumina, ut quisquis de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere. » Ainsi les uns récitent des cantiques bibliques, les autres chantent des cantiques spirituels qu'ils ont eux-mêmes composés. La plupart de ces compositions ont péri; quelques-unes ont été sauvées de l'oubli, et parmi elles il en est qu'on chante encore aujourd'hui.

Il faut avant tout citer le φῶς ἱλαρόν : « Ce fameux hymne du soir, écrit Burkitt[3], est si intimement uni au sentiment religieux des chrétiens de langue grecque que, du temps de saint Basile, l'usage en était immémorial, et qu'aujourd'hui il est encore chanté » :

« Joyeuse lumière de la gloire sainte et immortelle du Père céleste, saint et bienheureux Jésus-Christ! arrivés à l'heure du coucher du soleil et voyant apparaître l'astre du soir, nous chantons le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Dieu. Tu es digne en tout temps d'être chanté par des voix saintes, Fils de Dieu, qui donnes la vie; c'est pourquoi le monde te glorifie[4]. »

---

[1] On dresserait une liste complète de ces interprétations en se servant de l'index de l'édition Otto ou de l'édition Archambault. Quelques exemples suffiront : *ps.* XXI : *dial.* 97, 4; 100, I; 101, 1-3, etc...

[2] *Ps.* XVIII : *dial.*, 30, 1-3; 64, 8; 69, 3; *ps.* XLIV : *dial.*, 38, 3-5; 63, 5; *ps.* LXXI : *dial.*, 34; 36; 76, 7-17.

[3] *Journal of Theological Studies*, XXII (1921), p. 286.

[4] Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου Πατρός, οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος,

De l'hymne du soir il faut rapprocher l'hymne du matin ; sa diffusion a été plus grande encore : l'Église latine le chante comme l'Église grecque et l'a même inséré dans la liturgie de la messe[1], mais, en traversant tant de siècles et tant de peuples divers, le vieil hymne a été bien des fois remanié, et il est plus difficile d'en reconnaître la forme primitive ; nous le traduirons ici d'après le texte du *codex Alexandrinus*[2] :

Ἰησοῦ Χριστέ· ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν, ὑμνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ. Ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις, Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς· διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει (Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. altera, Oxoniae, 1846, III, p. 515). Saint Basile, *De Spiritu Sancto*, 29, 73 (*P. G.*, XXXII, 205) écrit au sujet de cet hymne : « Nos pères n'ont pas voulu recevoir en silence la grâce de cette lumière du soir ; dès qu'elle apparaît, ils bénissent (Dieu). Quel a été l'auteur de ce chant d'action de grâces, nous ne pouvons le dire ; et pourtant le peuple répète ce cantique archaïque, et personne jamais n'a accusé d'impiété ceux qui chantent : Nous louons le Père et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu. »

On retrouve un écho de cet hymne dans ce papyrus du troisième siècle récemment édité (*Oxyrhynchus Papyri*, XV, 1922), que nous citons d'après la revue *Theology*, mai 1923, p. 284 : ὑμνούντων δ' ἡμῶν (π)ατέρα χ' υἱὸν χ' ἅγιον πνεῦμα πᾶσαι δυνάμεις ἐπιφωνούντων ἀμὴν ἀμὴν κράτος, αἶνος. L'acclamation des Puissances, qui fait écho à l'hymne, est caractéristique de la liturgie alexandrine. Cf. *Sacramentarium Serapionis*, X, 2.

On peut rapprocher de ces textes ce passage de saint Cyprien, *De oratione*, 35 : « Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est ; nam, quia Christus sol verus est et dies verus, sole ac die saeculi recedente quando oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum. »

[1] Sur cette insertion v. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 176, cf. Cabrol, *Le Livre de la prière antique*, p. 130-134.

[2] Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πατὴρ παντοκράτωρ. Κύριε υἱὲ μονογενῆ, Ἰησοῦ Χριστέ, καὶ ἅγιον πνεῦμα.

Κύριε ὁ θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς· ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς· πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἐλέησον ἡμᾶς. Ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος, σὺ εἶ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, ἀμήν.

La première partie de cette prière se termine par une doxologie trinitaire, qui ne semble pas primitive. La deuxième partie est un hymne de supplication et de louange adressé au « Seigneur Dieu, Agneau de Dieu, Fils du Père ». Dans les *Constitutions apostoliques*, VII, 47, cet hymne est adressé au « Seigneur Dieu, Père du Christ, de l'Agneau sans tache. » Beaucoup d'historiens voient dans cette recen-

« Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre paix, aux hommes bienveillance (de Dieu). Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâces, pour ta grande gloire, Seigneur, Roi céleste, Dieu Père tout-puissant, Seigneur Fils unique, Jésus-Christ et Saint-Esprit [1].

« Seigneur Dieu, Agneau de Dieu, Fils du Père, toi qui effaces les péchés du monde, aie pitié de nous! reçois notre supplication! toi qui es assis à la droite du Père, aie pitié de nous! Car tu es le seul Saint, tu es le seul Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père. Amen! »

On connaît le bel hymne au Verbe de Dieu qui se trouve à la fin du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie; il a été souvent traduit[2]; nous ne le transcrirons pas ici, d'autant qu'il paraît une composition personnelle de Clément plutôt qu'un cantique liturgique. Peut-être, au contraire, faut-il reconnaître un chant d'Église dans ce passage du *Protreptique :* Clément vient de rappeler le texte du psaume XXI, 23 : « J'expliquerai ton nom à mes frères; je te chanterai au milieu de l'Église »; il poursuit :

« Chante et explique-moi Dieu ton Père. Tes explications me sauveront, et ton chant m'instruira. Jusqu'à ce jour j'errais à la recherche de Dieu; mais puisque tu me conduis, Seigneur, par toi je trouve Dieu, de toi je reçois le Père, je deviens ton cohéritier, puisque tu n'as pas rougi de ton frère[3]. »

---

sion la forme primitive; ainsi J. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, p. 144. J'ai essayé de montrer que l'hypothèse inverse a plus de chances d'être vraie : *RSR,* 1923, p. 322-329; cette interprétation a été adoptée par E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, p. 134, cf. p. 317, et D. O. CASEL, *Theol. Revue,* 1927, col. 64 sq.; parlant de cet hymne, il écrit : « Es ist... wesentlich ein Hymnus auf Christus als Gott..., und geht ins 2. Jahrh. zurück. »

L'Église grecque ne chante pas ce cantique à la messe; cependant les premiers mots s'en trouvent dans l'anaphore des *Constitutions apostoliques*, VIII, 13, 13 (texte cité ci-dessus, p. 214, n. 2), et ils se trouvent au milieu d'un hymne de louange au Christ : c'est un indice de plus, qui confirme ce que nous avons essayé de montrer de l'orientation primitive de ce cantique, prière au Christ avant d'être une prière à Dieu le Père.

[1] Cette doxologie trinitaire ne semble pas primitive; cf. article cité, p. 324.

[2] Mgr FREPPEL, dans son *Clément d'Alexandrie,* en a donné une traduction en vers.

[3] *Protrept.* (II, 113, 4-5). Cf. VON DER GOLTZ, *das Gebet,* p. 138.

C'est sans doute aussi dans l'Église d'Alexandrie et probablement quelque temps avant Clément, qu'ont été composés les cantiques qui nous sont parvenus sous le nom d'*Odes de Salomon*[1].

Le premier éditeur de ces *Odes*, M. Rendel Harris, écrivait, à la première page de son introduction : « Ces *Odes* sont caractérisées par une vigueur, une exaltation de la vie spirituelle, une intuition mystique, pour lesquelles nous ne trouvons de parallèles que dans les périodes les plus brillantes de l'histoire de l'Église » ; et, après avoir réfuté l'opinion de ceux qui voient dans ces *Odes* une œuvre gnostique, il s'écriait : « Si les gnostiques pouvaient écrire d'aussi belles louanges de Dieu que celles que nous lisons dans ce volume, nous n'aurions qu'à dire : Plût à Dieu que tous les chrétiens fussent gnostiques ! » (p. 13). Cette admiration ne s'explique pas tout entière par l'enthousiasme de la découverte ; il y a dans ces *Odes* un élan mystique qui nous soulève, une piété tendre et ardente qui nous émeut ; nous sommes séparés de l'original grec par une double traduction, syriaque et française, et malgré ce double voile, on le sent encore palpiter entre nos mains.

---

[1] Nous ne prétendons pas trancher d'un mot une question qui a été discutée par tant d'historiens et de critiques ; mais nous ne pouvons, dans une étude des cantiques chrétiens, laisser de côté ce recueil, et nous devons marquer, du moins à titre hypothétique et provisoire, le lieu et la date auxquels ces documents nous semblent devoir être rattachés. Sans doute on peut relever dans ces chants des traits de gnosticisme et de docétisme, mais pas plus, nous semble-t-il, que dans les livres de Clément d'Alexandrie et surtout dans ses sources, telles qu'elles nous apparaissent dans les *Excerpta* et les *Eclogae*. D'autre part bien des traits nous font penser à l'Égypte : d'abord la tradition manuscrite (Burkitt, *JTS*, 1912, p. 374), puis les citations qu'on trouve dans la *Pistis Sophia*, enfin les rapprochements qu'on peut signaler entre Clément d'Alexandrie et les *Odes* : M. Rendel Harris a cru reconnaître une citation des *Odes* dans *Protrept.*, i, 5, 2-3. l'*Ode* xix suggère un rapprochement plus notable encore : « Une coupe de lait m'a été apportée, et je l'ai bue dans la douceur de la suavité du Seigneur. Le Fils est cette coupe, et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est l'Esprit-Saint, parce que ses mamelles étaient pleines, et il voulait que son lait fût répandu largement... » Tout lecteur de Clément reconnaît là une image qui lui est chère ; ainsi dans l'hymne qui termine le *Pédagogue* : « Christ Jésus, lait céleste des douces mamelles de la jeune femme, des grâces de ta sagesse, c'est ce lait qui est trait et que les petits enfants tètent de leurs bouches tendres... » Même image plus développée dans le *Pédagogue*, i, 6, 42-43. Cette image, qui nous paraît forcée, était traditionnelle en Égypte, et les sculptures des temples la mettent encore aujourd'hui sous nos yeux. Il faut rappeler enfin le trait souvent relevé de « ceux qui endiguent l'eau » (*Ode* vi, 9). — Dans leur seconde édition, MM. Harris et Mingana ont soutenu l'hypothèse d'un original syriaque, et dans ce cas c'est en Syrie qu'il faudrait chercher la patrie des *Odes*; mais cette hypothèse n'est pas démontrée et ne paraît même pas la plus probable; v. Dom Connolly, *JTS*, 1920, p. 80 sqq.; L. Tondelli, *Biblica*, 1923, p. 124; H. Gressmann, *Neutestament. Apokryphen* publiés par E. Hennecke (1924), p. 437.

Nous n'avons pas à décrire ici cette œuvre que Mgr Batiffol et M. Labourt ont si bien présentée au public francais[1] ; nous voulons seulement en rappeler quelques fragments : mieux que toutes les descriptions, ils nous feront comprendre ce que pouvaient être les hymnes chrétiens en l'honneur du Christ.

III, 2-12 : « Il m'aime; je n'aurais pas su aimer le Seigneur, si lui-même ne m'avait aimé (le premier). Qui peut en effet comprendre l'amour, sinon celui qui aime? J'aime l'aimé, et mon âme l'aime. Où est son repos, là aussi je suis, et je ne serai pas un étranger, car il n'y a pas de haine auprès du Seigneur Très Haut et miséricordieux. Je suis mêlé (à lui), car l'amant a trouvé celui qu'il aime; parce que je l'aime, lui, le Fils, je deviendrai fils. Oui, qui adhère à celui qui ne meurt pas, sera lui aussi immortel. Et celui qui se complaît en la Vie, sera vivant. Tel est l'esprit du Seigneur, sans mensonge, qui instruit les hommes à connaître ses voies. Soyez sages, comprenez et veillez. Alleluia ! »

Ici c'est l'âme chrétienne qui chante ; ailleurs c'est l'Église entière ; ailleurs c'est le Verbe de Dieu. Les sujets peuvent changer dans la même ode, où les chœurs semblent se répondre ; ainsi :

XVII, 13-14 : « J'ai semé mes fruits dans les cœurs et je les ai changés en moi ; ils ont reçu ma bénédiction et ils vivent ; ils se sont rassemblés vers moi et ils se sont sauvés, parce qu'ils sont pour moi des membres et je suis leur tête.

---

[1] J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120.* Paris, Gabalda, 1911. Les passages qui seront cités ici le sont d'après la traduction de M. Labourt.

15 : « Gloire à toi, ô notre tête, Seigneur Christ ! Alleluia ! »

XLI, 4-7 : « Un grand jour a lui pour nous, et admirable est celui qui nous a donné de sa majesté. Réunissons-nous donc ensemble au nom du Seigneur; honorons-le dans sa bonté, illuminons notre visage de sa lumière, et que nos cœurs méditent son amour nuit et jour. Exultons de l'exultation du Seigneur !

8-10 : « Qu'ils s'étonnent tous ceux qui me voient, parce que je suis d'une autre race. Le Père de vérité s'est souvenu de moi, lui qui me possédait dès le principe. Car sa plénitude m'a engendré, ainsi que la pensée de son cœur.

11-15 « Son Verbe est avec nous pour notre route, le Sauveur qui sauve nos âmes, loin de leur nuire, l'homme qui s'est humilié et a été exalté par sa justice, le Fils du Très Haut est apparu dans la perfection de son Père ; une lumière a lui du Verbe, qui était en lui dès le principe. »

La fiction littéraire qui a présenté ces cantiques comme des « Odes de Salomon » interdisait à l'auteur toute précision historique : Mgr Batiffol (p. 95, n. 4) a fait remarquer que « les Odes ne prononcent nulle part le nom de Jésus, mais mentionnent seulement le Christ » ; le fait est très exact, mais n'est pas surprenant ; il distingue ces cantiques des autres hymnes chrétiens qui, autant que nous en pouvons juger, faisaient la part beaucoup plus grande aux réalités historiques de la vie du Christ. D'autre part la piété qui s'exprime ici est bien la piété chrétienne, nourrie de la Bible et de l'Évangile[1], et particulièrement pénétrée de l'esprit johannique[2].

---

[1] On remarquera comme des traits bibliques ou évangéliques sont repris sous une forme nouvelle : IV, 6 : « Une heure de ta foi est plus précieuse que tous les jours et toutes les années » (cf. *Ps.* LXXXIII, 11); XIV, 1 : « Comme les yeux du fils vers son père, ainsi mes yeux, Seigneur, sont sans cesse dirigés vers toi » (cf. *Ps.* CXXII, 2); XLII, 9 : « Comme le bras du fiancé sur sa fiancée, ainsi est mon joug sur ceux qui me connaissent » (cf. *Mt.*, XI, 29).

[2] HARRIS (1re édition), p. 73 (après avoir parlé de l'*Apocalypse*) : « C'est quand nous arrivons à l'évangile et aux épîtres de Jean que nous trouvons la communauté d'idées la plus prononcée. Nous voyons clairement affirmé que le Christ est le Verbe, qu'il est avant la fondation du monde, qu'il répand l'eau vive abondamment, qu'il est la porte de tout, qu'il est pour son peuple ce qu'est l'amant pour l'aimée ;

Enfin la forme de ces *Odes*, la répétition fréquente de l'*Alleluia* qui revient comme un refrain[1], l'alternance des chœurs qui se répondent, c'est bien là ce que nous entrevoyions déjà dans les hymnes chrétiens[2]; c'est là ce que d'autres fragments confirment[3]. Dom Connolly, après avoir rappelé quelques textes de Tertullien et de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte[4], conclut : « Si nous rapprochons tous ces traits, ne sommes-nous pas en droit de supposer que ces *Odes* formaient un recueil d'hymnes d'alleluia composés pour être chantés dans les agapes? »[5].

IV

Il nous faut étudier enfin une catégorie d'invocations et de prières au Christ qui méritent une attention toute spéciale : ce sont celles qui sont consignées dans les Actes des martyrs. Les chrétiens des premiers siècles, plus soucieux d'action sainte que de littérature, — *non eloquimur magna, sed vivimus*, — nous permettent rarement d'atteindre leur piété

---

qu'on l'aime parce qu il a aimé le premier; que l'amour que les siens ont pour lui en font ses amis. Ces phrases et d'autres semblables accusent une atmosphère johannique; mais accusent-elles l'usage du quatrième évangile? » Harris n'ose l'affirmer.

[1] V. Connolly, *JTS*, 1920, p. 83, cf. *ibid.*, 1921, p. 160.

[2] Cet usage des chants alternés est, nous l'avons vu, relevé déjà par Pline dans sa lettre à Trajan.

[3] On peut citer, entre autres, ce fragment copte édité pour la première fois par A. Jacoby (*Ein neues Evangelienfragment*. Strasbourg, 1900); le papyrus qui le contient semble du v^e siècle; le texte peut dater du iii^e; les lacunes sont nombreuses; je traduis ici en partie la traduction allemande, telle qu'elle se trouve dans la nouvelle édition des *Apocryphes N. T.* de Hennecke, p. 66 :

« ... Donne-moi ta force, ô Père, afin que, avec moi, (elle) porte (le monde). Amen! J'ai reçu le diadème du royaume... Je suis devenu Roi (par toi), Père. Tu me soumettras (tout). (Amen!) Par qui sera anéanti (le dernier ennemi)? Par (le Christ). Amen! Par qui sera (anéanti) l'aiguillon de la mort? (Par le) Fils unique. Amen! A qui appartient (la) souveraineté? (Elle appartient au Fils). Amen!... »

[4] Tertullien, *De oratione*, 27; *Apol.*, 39; *Tradit. apost.*, éd. Horner, p. 160.

[5] *JTS*, 1920, p. 83. Connolly suggère que les agapes sont peut-être mentionnées, x, 5.

intime ; les martyrs seuls font exception : l'Église, fière de ses enfants, a tenu à en conserver le souvenir et à noter en grand détail leurs actions et leurs paroles. Ce qu'elle nous découvre ainsi, ce sont ces luttes suprêmes qui, au milieu des tortures, en face de la mort, révèlent ce qu'il y a de plus sincère et de plus profond dans l'âme. Nul témoignage ne saurait être plus précieux.

Les prières qu'on lit dans ces Actes sont souvent de courtes invocations, semblables à celles que nous avons relevées dans les inscriptions ; elles s'adressent soit à Dieu le Père, soit au Christ : le martyr, pressé par d'atroces douleurs, implore le secours du Seigneur pour qui il souffre ; il demande pardon pour ses bourreaux ; il remet son âme aux mains de Dieu ou du Christ.

Ainsi dans les Actes des saints Carpus, Papylus et Agathonikè, on voit d'abord la sainte s'élancer courageusement au bûcher en s'écriant : « Ce festin a été préparé pour moi ! » Mais bientôt elle sent la morsure du feu ; elle s'écrie alors par trois fois : « Seigneur, Seigneur, Seigneur, viens à mon secours ! car c'est à toi que j'ai recours. Et c'est ainsi qu'elle rendit l'âme[1]. »

Ces invocations ont été notées avec un soin particulier dans les Actes des martyrs d'Abitina (en 304) : Thelica s'est offert héroïquement au martyre ; écartelé sur le chevalet et déchiré par les ongles de fer, il s'écrie : *Deo gratias ! In nomine tuo, Christe Dei Filius, libera servos tuos !* Et avec son sang, poursuit le narrateur, il répandait ses prières ; et, se souvenant des préceptes de l'Évangile, le martyr, au milieu de ses tourments, demandait pardon pour ses bourreaux, et tandis qu'il souffrait les tortures les plus atroces, il reprochait leur cruauté aux bourreaux et au proconsul : *Injuste facitis, infelices ; contra Deum facitis. Deus altissime, noli illis consentire ad haec peccata. Peccatis, infelices, adversus Deum facitis.* Cus-

---

[1] *Ausgewählte Märtyreracten*, éd. R. Knopf, p. 14 : « Κύριε, Κύριε, Κύριε, βοήθει μοι, πρὸς σὲ γὰρ καταφεύγω. » Cf. sur ces Actes, Harnack, *TU*, III, 3-4 (1888), p. 440-454 ; P. de Labriolle, *La crise montaniste* (1913), p. 490-492, 588 ; H. Delehaye, *Les passions des martyrs* (1921), p. 136-141.

todimus praecepta Dei altissimi. Injuste agitis, infelices, innocentes laniatis. Non sumus homicidae, non fraudem fecimus. Deus, miserere. Gratias tibi ago. Pro nomine tuo, Domine, da sufferentiam. Libera servos tuos de captivitate hujus saeculi. Gratias tibi ago, nec sufficio tibi gratias agere. Et, comme le sang coulait plus abondamment de ses flancs déchirés par les ongles de fer, le proconsul lui dit : *Incipies sentire quae vos pati oporteat.* Il répondit : *Ad gloriam. Gratias ago Deo regnorum. Apparet regnum aeternum, regnum incorruptum. Domine Jesu Christe, christiani sumus, tibi servimus; tu es spes nostra, tu es spes christianorum. Deus sanctissime, Deus altissime, Deus omnipotens, tibi laudes pro nomine tuo agimus.* Après Thelica, le sénateur Dativus est torturé; il ne cesse de répéter : *O Christe Domine, non confundar!* Le juge Anullinus le presse de questions; les tourments redoublent; mais le martyr, au milieu de ses plus cruelles blessures, répète toujours sa même prière : *Rogo, Christe, non confundar!* Après avoir mis à la question le prêtre Saturninus, Anullinus recommence à tourmenter Dativus, et le martyr ne cesse de prier : « Il ne faisait pas attention aux douleurs de son corps, mais il priait le Seigneur : *Subveni, rogo, Christe, habe pietatem, serva animam meam, custodi spiritum meum, non confundar! Rogo, Christe, da sufferentiam!* » Le prêtre Saturninus est ensuite tourmenté plus cruellement encore : le ventre est ouvert, les os sont à nu; les bourreaux s'acharnent encore sur lui, et il répète : *Rogo te, Christe, exaudi! Gratias tibi ago, Deus; jube me decollari. Rogo, Christe, miserere! Fili Dei, subveni!* Puis c'est Emeritus qui, parmi des tourments semblables, redit les mêmes invocations : *Rogo, Christe, tibi laudes! Libera me, Christe, in nomine tuo. Breviter patior, libenter patior. Christe, non confundar!* Après lui, Ampelius répète à son tour : *Christe, laudes tibi refero. Exaudi, Christe!* Puis le jeune Saturninus : *Rogo, Christe, da sufferentiam. Spes est vitae*[1].

---

[1] *P. L.*, VIII, 692-697. RUINART, *Acta sincera*, p. 409-419. Cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, III (1905), p. 141-147; H. DELEHAYE, *l. l.*, p. 114-116 : « Celui qui écrit cela était présent

Ces invocations ardentes nous révèlent la foi chrétienne dans ce qu'elle a de plus intime : dans ce combat terrible où l'âme, ébranlée par les tortures du corps, sent sa force lui échapper, elle cherche et trouve son appui en Dieu ; elle ne sépare pas le Père du Fils, invoquant tantôt Dieu le Père, tantôt Jésus-Christ avec la même confiance et le même amour. Sa cause est la cause de Dieu, et elle lui redit en toute assurance : *Pro nomine tuo, Domine, da sufferentiam!*

On remarque toutefois entre le Christ et le martyr un lien spécial : Jésus-Christ est le premier des martyrs ; ou même, comme l'écrivent les confesseurs de Lyon, il est le seul vrai martyr, le seul témoin du Père[1]. Aussi, dès qu'un chrétien est atteint par la persécution, dès qu'il est prisonnier du Christ et qu'il a souffert pour le nom, il y a entre son Seigneur et lui une intimité nouvelle : on sent cette foi pleine de respect dans les paroles du frère de sainte Perpétue à la martyre : *Domina soror, jam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus*[2]. Et la sainte ajoute aussitôt : *Et ego, quae me sciebam fabulari cum Domino, cujus beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei, dicens : Crastina die tibi renuntiabo.* Et son espérance ne fut pas trompée : le Seigneur lui accorda la vision souhaitée, lui révélant son martyre et son triomphe.

Ces communications surnaturelles ont été accordées par le Christ à beaucoup de ses martyrs. Saint Ignace, le prisonnier du Christ, a été introduit dans les mystères célestes : « Moi-même, bien que je sois prisonnier du Christ, et que je puisse contempler les choses du ciel et les hiérarchies angéliques et les phalanges des principautés, les choses visibles et invisibles, je ne suis pas encore pour cela un vrai disciple » (*Trall.*, 5, 2). En terminant sa lettre aux Éphésiens, il leur dit : « Si vos prières m'obtiennent de Jésus-Christ cette grâce

---

à la scène et avait recueilli de la bouche du martyr ces paroles émouvantes. »

[1] *H. E.*, v, 2, 2-3 : « ... Ils aimaient à réserver le nom de martyr au Christ, le martyr (témoin) fidèle et véritable et le premier-né d'entre les morts et l'auteur de la vie divine. » — [2] *Passio*, 4.

et si c'est sa volonté, je poursuivrai, dans le second petit écrit que j'ai l'intention de vous adresser, l'explication, que j'ai commencée, du plan divin relatif à l'homme nouveau, Jésus-Christ... surtout si le Seigneur me révèle quelque chose[1]. » C'est dans cette assurance qu'il écrit aux Philadelphiens : « Il y en a qui ont voulu tromper l'homme de chair que je suis; mais on ne trompe pas l'Esprit : il vient de Dieu; on m'a soupçonné d'avoir parlé comme j'ai fait parce que j'aurais été prévenu du schisme qui se préparait; mais je prends à témoin celui pour qui je suis enchaîné, que je n'avais rien appris de la chair ni des hommes. C'est l'Esprit qui disait bien haut : Ne faites rien en dehors de l'évêque... » (*Philad.*, 7). Sentant tout le prix de ces révélations, il écrit avec confiance à son disciple saint Polycarpe : « Quant aux choses spirituelles, prie pour qu'elles te soient révélées, afin que tu ne manques de rien et que tu aies en abondance tous les dons spirituels » (*Pol.*, 2, 2). On sait comme Polycarpe suivit ce conseil et comment sa prière fut exaucée : l'église de Smyrne le célèbre non seulement comme « un très glorieux martyr », mais comme « ayant été, à notre époque, un maître de la lignée des apôtres et des prophètes », et elle ajoute : « Toute parole sortie de sa bouche a reçu son accomplissement et le recevra » (*Martyre*, 16). Trois jours avant son arrestation, il avait eu, pendant sa prière, une vision : il avait vu son oreiller consumé par le feu, et, se tournant vers ses compagnons, il leur avait dit : « Je dois être brûlé vif » (*ib.*, 5, 2; cf. *ib.*, 12, 3). Sa vision s'accomplit, et, dans sa prière suprême, il en bénit Dieu, « le Dieu qui ne ment pas, le Dieu véritable » (*ib.*, 14, 3).

Ce ne sont pas seulement les grands évêques qui sont gratifiés de ces révélations familières; ce sont aussi les plus humbles martyrs; l'église de Smyrne, qui mentionne d'un mot leur passion avant de décrire celle de Polycarpe, écrit : « Ils nous firent voir à tous, ces généreux martyrs du Christ, qu'à l'heure du supplice, ils n'étaient plus dans leur corps, ou plutôt que le Seigneur se tenait près d'eux et s'entretenait avec eux » (*ib.*, 2, 2). Dans cette expression si simple et si profonde, παρεστὼς ὁ Κύριος ὡμίλει αὐτοῖς, ne retrouve-t-on pas cette familiarité qui nous charme chez sainte Perpétue : *ego, quae me sciebam fabulari cum Domino...?* On la retrouve chez sainte Blandine, et exprimée dans les mêmes termes : au milieu de ses tortures atroces, « elle ne sentait pas ce qu'elle souffrait, grâce à l'espérance, à l'attachement aux biens de la foi et à sa conversation avec le Christ, διὰ τὴν... ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν » (*H. E.*, v, 1, 56).

---

[1] *Ephes.*, 20, I. Sur le sens de ces derniers mots voir la note de Lightfoot ou celle de Bauer.

Si le Christ se penche ainsi vers ses martyrs, eux-mêmes tendent vers lui de toutes leurs forces. Il faudrait relire ici toutes les lettres de saint Ignace, et surtout sa lettre aux Romains :

> « Qu'aucune créature, visible ou invisible, ne cherche à me ravir la possession de Jésus-Christ! Feu, croix, corps à corps avec les bêtes, lacération, écartèlement, dislocation des os, broiement du corps entier, que les tourments inventés par la méchanceté du diable tombent sur moi, pourvu que je possède Jésus-Christ!... C'est lui que je cherche, lui qui est mort pour nous! c'est lui que je veux, lui qui est ressuscité à cause de nous! Je sens déjà les souffrances de l'enfantement. Épargnez-moi, frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne cherchez pas ma mort; ne livrez pas au monde et aux séductions de la matière celui qui veut être à Dieu, laissez-moi saisir la pure lumière; arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu. Si quelqu'un l'a en lui, qu'il comprenne mes désirs, qu'il compatisse, puisqu'il la connaît, à l'angoisse qui me presse » (*Rom.*, 5-6).

Tout commentaire paraîtra froid et pâle auprès de cette flamme; et pourtant quelques réflexions seront utiles. On sent ici, vis-à-vis du Christ, les sentiments qui animeront tous les martyrs : désir de l'imiter, désir de le posséder : tous répéteront après saint Ignace : ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου, tous rediront aussi sa prière ardente : Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Aussitôt après le saint martyr ajoute : « Mes passions ont été crucifiées, et il n'y a plus en moi de feu pour la matière; il n'y a plus qu'une eau vive, qui murmure en moi, et qui me dit : Viens vers le Père! » C'est donc le même désir qui l'entraîne vers le Christ et vers le Père;

ou plutôt c'est le Christ, présent et vivant en lui, qui l'attire là-haut, près du Père.

L'imitation du Christ souffrant, c'est la loi du martyr[1]; à la parole de saint Ignace, impatient d'imiter la passion de son Dieu, saint Polycarpe fait écho dans sa lettre aux Philippiens : « Jésus-Christ a tout enduré pour nous, afin que nous vivions en lui. Imitons donc sa patience, et, si nous souffrons pour son nom, rendons-lui gloire » ; et quelques lignes plus bas, parlant des « bienheureux Ignace, Zosime et Rufus » et des saints apôtres : « Ils sont près du Seigneur, dont ils ont partagé les souffrances » (*Philipp.*, 8-9).

Les martyrs de Lyon apparaissent à leur tour comme « les émules et les imitateurs du Christ » (*H. E.*, v, 2, 2), « suivant l'Agneau partout où il va » (*ib.*, i, 10). Un des traits les plus touchants de cette passion est celui de sainte Blandine, déjà couverte de plaies et attachée au poteau pour être dévorée par les bêtes : « les martyrs qui luttaient encore, la regardant attachée ainsi en forme de croix, l'entendant prier à haute voix, puisaient dans ce spectacle un grand courage; il leur semblait, dans ce combat, voir des yeux du corps, en leur sœur, celui qui a été crucifié pour eux, afin de persuader à ceux qui croient en lui, que quiconque aura souffert pour la gloire du Christ aura éternellement part au Dieu vivant[2]. »

Cette contemplation du Christ crucifié en Blandine attachée au poteau n'était pas, pour les martyrs, un effort d'imagination, c'était un acte de foi : le Christ souffrant était pour eux non pas un modèle lointain, qu'ils s'efforçaient de reproduire, mais le principe intime de leur vie, qui les entraînait, à travers les tortures de la mort, vers la gloire en Dieu. C'est ce que nous lisions chez saint Ignace, faisant appel au témoignage de « quiconque a le Christ en soi », et ajoutant qu'il ne sent plus en lui qu'une eau vive dont le murmure lui répète : « Viens vers le Père! » De même chez les martyrs de Lyon : Sanctus est horriblement torturé et brûlé; mais « il était rafraîchi et fortifié par la source céleste d'eau vive qui sort du sein du Christ; son corps portait témoignage de ce qu'il avait souffert, tout entier plaie et meurtrissure, contracté et n'ayant plus forme humaine, mais le Christ, qui souffrait en lui, y accomplissait de grandes merveilles, brisant l'effort de l'ennemi, et montrant, pour l'exemple de ceux qui demeuraient, qu'il n'y a rien de redoutable où est l'amour du Père, rien de douloureux où est la gloire du Christ[1] ».

---

[1] Delehaye, *l. l.*, p. 19-21, relève cette préoccupation constante des martyrs et montre, d'autre part, que la *Passio Polycarpi* n'est pas une composition artificielle, où l'on se serait proposé de souligner et de multiplier les rapprochements entre le martyr et le Christ. Cf. M. Viller, *Martyre et Perfection. Revue d'Ascét. et de Myst.*, 1925, p. 3-25 et surtout 6-13.

[2] *Ibid.*, i, 41. On peut comparer encore ce trait de la passion de sainte Perpétue : les martyrs sont flagellés à leur entrée dans le cirque : *et utique gratulati sunt, quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti* (18). Le P. Delehaye, qui cite ces textes, y ajoute : le récit de la mort de saint Jacques par Hégésippe (*H. E.*, iv, 22, 4); Denys d'Alexandrie, *ibid.*, vi, 41, 21; *Passio Montani et Lucii, BHL,* 6009, 22, 3; *Vita et passio Cypriani, BHL*, 2041, 18, 1; Eusèbe, *Mart. Palaest.*, vi, 5; xi, 24.

Et le Christ, qui vit, qui souffre, qui lutte dans ses martyrs, les appelle à lui; et, à travers toutes les tortures, « ils se hâtent vers le Christ » (*H. E.*, v, 1, 6) : cette joyeuse allégresse apparaît dès les premiers combats chez les martyrs de Lyon; elle se soutient jusqu'au bout : tous les autres sont déjà morts; Blandine reste la dernière, « comme une noble mère qui a exhorté ses enfants et les a envoyés devant elle, victorieux, vers le Roi; puis, à son tour, elle parcourt de nouveau toute la série de leurs combats, elle se hâte vers eux, joyeuse et pleine d'allégresse en ce départ, comme invitée à un festin de noces et non pas jetée aux bêtes » (55). C'est ce sentiment qu'exprimera plus tard le martyr Maximilien : quand on le menace de la mort, il répond : « Moi, je ne meurs pas; et, si je sors de ce monde, mon âme vit avec le Christ mon Seigneur »; condamné à mort, entraîné au supplice, il dit aux chrétiens : « Frères très chers, autant que vous avez de force, tendez de tous vos désirs à ce bonheur, de voir le Seigneur, et de recevoir de lui cette couronne[2] ».

---

[1] *H. E.*, v, 1, 23. On se rappelle aussi la réponse de sainte Félicité : « Modo ego patior quod patior, illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum. » (*Passio*, 15.)

[2] *Actes de Maximilien*, éd. Knopf, p. 81.

Parmi tant d'autres traits de ce genre, le plus touchant peut-être est celui de la mort de Carpus : Papylus, son compagnon, vient d'être brûlé vif ; le tour de Carpus est venu ; « on le cloue au poteau, il sourit, et les assistants stupéfaits lui disent : Pourquoi ris-tu ainsi ? Et le bienheureux répondit : J'ai vu la gloire du Seigneur, et je me suis réjoui » ; puis, quand on met le feu au bûcher, il s'écrie : « Sois béni, Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, de ce que tu m'as jugé digne, moi pécheur, d'un tel sort. Et ayant ainsi parlé, il rendit l'âme[1] ».

Et l'on voit aussi comment cet attachement passionné au Christ resserre, loin de les détendre, les liens qui unissent l'âme à Dieu. Au début de cette étude, nous remarquions la méprise de Celse, qui croyait voir, dans le culte rendu au Fils, une atteinte portée à la divinité du Père et à l'adoration qui lui est due : « Mon Père et moi nous sommes une seule chose » : pour nous, comme pour Origène, cette parole du Christ renversait toute l'attaque de Celse. Cette unité du culte chrétien apparaît lumineuse dans les passions des martyrs, dans les lettres de saint Ignace, par exemple : « Quiconque porte le Christ en soi, entend cette voix intime qui lui dit : Viens vers le Père ! », dans la lettre des Lyonnais : « Quiconque aura souffert pour la gloire du Christ, aura éternellement part au Dieu vivant. » Plus explicite encore peut-être est l'interrogatoire de saint Pionius et de ses compagnons :

Polémon dit (à Pionius) : « Quel Dieu adores-tu ? » Pionius dit : « Le Dieu tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment et nous tous, qui nous donne tout en abondance, que nous avons connu par son Verbe, le Christ. » Polémon dit : « Sacrifie donc aussi à l'empereur. » Pionius dit : « Moi, je ne sacrifie pas à un homme, car je suis chrétien... »

Polémon dit (à Sabine) : « Qui adores-tu ? » Sabine dit : « Le Dieu tout puissant, qui a fait le ciel et la terre et nous tous, que nous avons connu par son Verbe, Jésus-Christ... »

Polémon dit (à Asclépiade) : « Qui adores-tu ? » Asclépiade dit : « Le Christ Jésus. » Polémon dit : « Celui-là, c'est donc un autre (dieu) ? » Asclépiade dit : « Non, c'est le même que celui qu'ont dit ceux-ci[2] ».

---

[1] *Actes*, 38-41 ; éd. Knopf, p. 13.

[2] *Actes de Pionius*, 8-9, éd. Knopf, p. 64-65.

Ces quelques textes suffisent à faire connaître la foi des martyrs, c'est-à-dire la foi de l'Église à cette époque. Elle nous apparaît là dans un témoignage dont la valeur est incomparable. On cherche, à travers les fragments que nous possédons encore de la littérature anténicéenne, les textes qui permettent de reconnaître la foi des écrivains anciens en la Trinité, et l'on a raison de le faire ; mais, avant les écrivains, il faut interroger les martyrs : ils sont les témoins par excellence de la foi chrétienne[1], et les récits authentiques de leurs passions ont, pour l'historien du dogme, une autorité incomparablement plus grande que les plaidoyers des apologistes ou les spéculations des Alexandrins.

Ces prières, que tant de martyrs adressaient au Christ, ont inspiré les rédacteurs des Actes apocryphes des Apôtres ;

---

[1] Il faut remarquer ici que les martyrs ne représentent pas dans l'Église une élite isolée dont le témoignage, à ce titre, pourrait être récusé ; ils se recrutent dans l'Église entière, dans toutes les classes de la société ; ils sont frappés, ici ou là, au hasard des dénonciations privées, des soulèvements populaires ou des initiatives cruelles des magistrats ; mais ces hasards mortels, qui ne frappent effectivement que quelques chrétiens, les menacent tous : se donner au Christ, c'est s'exposer à la mort. Parmi beaucoup d'autres textes, rappelons seulement cette homélie d'Origène, prononcée pendant la trêve à laquelle la persécution de Dèce allait bientôt mettre fin ; déplorant le relâchement né de la paix, Origène le compare à l'effort moral que provoquait et soutenait la persécution : « Alors on était vraiment fidèle, quand le martyre frappait dès la naissance dans l'Église, quand, revenant des cimetières où nous avions accompagné les corps des martyrs, nous rentrions dans les assemblées, quand l'Église entière se tenait là, inébranlable, quand les catéchumènes étaient catéchisés au milieu des martyres et de la mort des chrétiens qui confessaient la vérité jusqu'au bout et que ces catéchumènes, surmontant ces épreuves, s'attachaient sans peur au Dieu vivant. C'est alors que nous avons conscience d'avoir vu des prodiges étonnants et admirables. C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux, sans doute, mais vraiment fidèles, s'avançant par la voie étroite et âpre qui mène à la vie » (*Hom. in Jerem.*, 4, 3 ; *P. G.*, XIII, 288-289). Cette description si vive fait comprendre ce qu'était le martyre pour les chrétiens : non pas un accident imprévu, mais l'épreuve suprême à laquelle l'Église, dès le catéchuménat, préparait tous ses enfants. Aussi leur attitude en face de la mort révèle non seulement la piété et le courage d'une âme d'élite, mais la religion à laquelle tous avaient été formés, la foi que l'Église leur avait transmise à charge de la défendre et de la confesser jusqu'à la mort.

parmi ces compositions, il en est qui sont entachées de gnosticisme, par exemple les *Actes de Jean* et *de Thomas;* nous les laisserons de côté dans cette étude qui a pour objet la foi commune de l'Église; mais il en est aussi que des écrivains catholiques ont composées pour l'édification des fidèles; l'historien n'a pas grand'chose à tirer des histoires qu'ils racontent, mais il peut prendre un grand intérêt dans les croyances populaires qu'ils expriment [1].

C'est à ce titre que nous citerons ici cette prière des *Actes de Pierre* [2]; l'apôtre, au moment de mourir, prie ainsi le Christ :

> « Tu es pour moi un père, tu es pour moi une mère, tu es pour moi un frère, un ami, un serviteur, un intendant; tu es le tout, et le tout est en toi; et tu es l'être, et il n'y a pas autre chose qui soit, sinon toi seul. Vous aussi, frères, réfugiez-vous donc auprès de lui; et, ayant appris qu'en lui seul vous existez, vous obtiendrez ce dont il vous parle, ce que ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu, et ce qui n'est pas entré dans le cœur de l'homme. Nous te demandons donc ce que tu as promis de nous donner, ô Jésus sans tache, nous te louons, nous te rendons grâces, nous reconnaissons, en te glorifiant, — nous sommes encore faibles, — que tu es seul Dieu, et qu'il n'y en a pas d'autres à qui soit la gloire, et maintenant, et dans tous les siècles. Amen! » (*Martyre,* 39, trad. Vouaux, p. 457-459).

Cette prière a été, de nos jours, jugée sévèrement; on y a vu du gnosticisme, du panchristisme [3]; c'est vraiment trop de rigueur : l'expression, il est vrai, est d'un exclusivisme outré et susceptible d'une interprétation fâcheuse, la foi est correcte; la prière monte si ardente vers le Fils qu'on ne voit plus que lui; mais bientôt l'âme se reporte vers le Père, le confesse et l'adore[1]. Ajoutons toutefois que, si aujourd'hui encore des historiens sourcilleux ont pu être choqués par cette prière, on ne sera pas surpris qu'Origène ait éprouvé, en la lisant, quelque malaise[2]; son traité de la Prière porte la trace de ces impatiences[3].

---

[1] Cf. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), p. XIII.

[2] Le rédacteur de ces *Actes* nous est inconnu; Vouaux (*Les Actes de Pierre*, 1922, p. 203) le caractérise ainsi : « C'est dans un milieu chrétien populaire que nous placerons leur auteur, et nous le supposerons affermi déjà dans la foi »; était-il prêtre ou laïque? on ne sait; il écrivait sans doute pendant les toutes premières années du IIIe siècle, et probablement en Asie (*ibid.*, p. 214).

[3] L'expression est de Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons,* II, p. 839, qui caractérise ainsi la doctrine des *Actes de Jean* et, tout autant, celle des *Actes de Pierre.*

On trouve une inspiration semblable dans une autre prière de cette époque, indépendante elle aussi, de toute formule liturgique, celle qui termine le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie. Entre le maître du didascalée et le rédacteur des *Actes de Pierre* la distance est grande, si l'on considère la formation littéraire, les aspirations intellectuelles; mais chez l'un et chez l'autre c'est le même élan impétueux, irrésistible, entraînant l'âme tout entière :

> « O Pédagogue, sois propice à tes enfants, Père, Cocher d'Israel, Fils et Père, tous deux une seule chose, Seigneur! Donne-nous, en suivant tes commandements, d'achever la ressemblance de l'image, de sentir, autant que nous le pouvons, que Dieu est bon et non pas qu'il est un juge sévère; accorde-nous de vivre dans ta paix, de transporter tous nos biens dans ta cité, en traversant sans naufrage l'océan du péché, portés par la douce brise de l'Esprit-Saint, la sagesse ineffable; de nuit, de jour, jusqu'au jour éternel, chantant un cantique d'action de grâces à l'unique Père et Fils, Fils et Père, au Fils pédagogue et maître, avec le Saint-Esprit. Tout à l'Unique, en qui tout, par qui tout est un, par qui est l'éternité, de qui nous tous sommes les membres, à qui est la gloire et les siècles. Tout à lui

---

[1] Vouaux, commentant le ch. 20 des *Actus Petri apostoli*, « hic (Jesus) est omnia et non est alius major nisi ipse », écrit : « Le Christ est tout comme Dieu, et comme, par bonté, il s'est donné à nous, il est tout pour nous, c'est le véritable sens de cette parole. » De même ici : « (la pensée) n'a rien de gnostique. On aurait même tort d'y voir soit une confusion du Fils avec le Père..., soit surtout une négation du Père. Dans le passage actuel, le but de l'auteur est seulement de dire ce qu'est pour nous le Christ, Dieu et homme, qui a souffert pour nous; il n'a pas à faire mention du Père; c'est donc ailleurs qu'il faut chercher ses idées à ce sujet, et nous avons dit qu'il distingue nettement le Père du Fils ». Cf. préface, p. 64-66.

[2] Les *Actes de Pierre* sont de peu antérieurs à Origène, et ont été très probablement connus par lui. Cf. Vouaux, p. 116.

[3] Au ch. 15 et 16 : « Dans leur simplicité excessive, certains pèchent par sottise, faute de considération et d'attention : ils prient le Fils soit avec le Père, soit sans le Père ». Cf. *Revue d'Hist. ecclés.*, xx (1924), p. 19-22.

qui est bon, tout à lui qui est sage, à lui qui est juste, tout à lui! à lui la gloire, et maintenant, et dans les siècles! Amen![1] »

On sent dans cette prière l'effort d'une foi ardente qui cherche en vain à exprimer toute sa reconnaissance, toute son adoration pour ce Père et ce Fils, en qui elle contemple toute perfection, de qui elle reçoit tout bien. Le Saint-Esprit est uni au Père et au Fils[2], mais il est moins constamment présent à la pensée et à la prière.

V

La foi et la piété chrétiennes, dont nous avons cherché l'expression dans la liturgie et dans la prière, nous apparaissent aussi dans la prédication chrétienne : c'est là que la foi des fidèles s'éclaire, se forme; c'est là aussi qu'elle se reflète.

A ce point de vue on remarquera d'abord l'homélie romaine qui porte le nom de saint Clément; les premiers mots en indiquent assez le thème (cf. *infra,* p. 389) :

« Frères, nous devons considérer Jésus comme Dieu, comme le Juge des vivants et des morts, et nous ne devons pas avoir une petite idée de notre salut; car si nous n'avons de Jésus qu'une petite idée, nous n'espérons recevoir de lui que peu de chose » (IIª *Clem.,* 1, 1-2).

Mais le grand homéliste qui représente presque à lui seul la prédication anténicéenne, c'est Origène. Nous n'avons pas à décrire ici les spéculations théologiques du grand Alexandrin; elles seront étudiées au troisième volume. Mais nous pouvons dès maintenant recueillir dans sa prédication l'expression spontanée de sa foi et de celle du peuple auquel il s'adresse. Qu'on lise, par exemple, cette question qu'il se fait poser par un de ses auditeurs, et la réponse qu'il lui adresse ; il commente le précepte de la charité :

---

[1] *Paedagog.,* III, 12, 101, 1-2. Je transcris seulement la fin de ce texte : ... αἰνοῦντας εὐχάριστον αἶνον τῷ μόνω πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρί, παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ υἱῷ, σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. πάντα τῷ ἑνί, ἐν ᾧ τὰ πάντα, δι' ὃν τὰ πάντα ἕν, δι' ὃν τὸ ἀεί, οὗ μέλη πάντες, οὗ δόξα, αἰῶνες, πάντα τῷ ἀγαθῷ, πάντα τῷ καλῷ, πάντα τῷ σοφῷ, τῷ δικαίῳ τὰ πάντα. ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

[2] Nous avons traduit cette prière sur le texte de Stählin; sa ponctuation rattache et identifie à l'Esprit-Saint « la sagesse ineffable »; nous trouvons cette identification chez plusieurs Pères de cette époque : saint Théophile, saint Irénée, saint Hippolyte (*infra*, p. 567).

« Diliges enim, inquit, Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua. Respondeat mihi aliquis, et dicat : Salvator praecipit : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... Volo diligere Christum : doce ergo me quomodo eum diligam. Si enim dilexero eum ex toto corde meo, et ex tota anima mea, et ex tota virtute, contra praeceptum facio, ut alterum absque uno Deo sic diligam. Sin autem minus eum dilexero quam omnipotentem Patrem, timeo ne in Primogenitum universae creaturae impius et profanus inveniar. Doce me, et ostende rationem, quomodo inter utrumque medius incedens, diligere debeam Christum. Vis scire qua caritate Christus diligendus sit ? Breviter ausculta. Diliges Dominum Deum tuum in Christo. Putas diversam habere posse in Patre et Filio caritatem ? Simul dilige Dominum Christum. Dilige Patrem in Filio, Filium in Patre, ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota virtute. Quod si aliquis sciscitatur, et dicit : hoc quod asseris de Scripturis proba, audiat apostolum Paulum, qui habebat rationabilem caritatem, loquentem : Certus enim sum, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque potestates, nec praesentia, nec futura, nec fortitudo, nec altitudo, nec profundum, nec alia creatura poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Jesu Domino Salvatore nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen[1]. »

Tout autant que ces enseignements, il faut remarquer les prières qu'on trouve dans ces homélies : non seulement les doxologies formelles, sur lesquelles nous insisterons ailleurs, mais aussi les invocations spontanées, les effusions où la piété du prédicateur se manifeste comme celle du peuple ; ainsi à la fin d'une homélie sur la présentation de Jésus au temple :

---

[1] *In Luc.*, *hom.* 25 (*P. G.*, XIII, 1867). Dans le passage qui précède immédiatement, Origène signale et condamne les engouements excessifs qui troublent l'ordre de la charité, les Marcionites par exemple élevant saint Paul au même rang que le Fils de Dieu, à la place du Saint-Esprit : « Legentes : Mittam vobis advocatum Spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a Patre et Filio, et divinam sublimemque naturam, sed apostolum Paulum. Nonne tibi videntur plus amasse quam expedit ? » Dans ce contexte l'enseignement que nous avons transcrit doit s'entendre en toute rigueur. Rappelons que les homélies sur saint Luc nous sont parvenues dans la traduction de saint Jérôme ; nous n'avons pas de raison d'en suspecter l'exactitude.

« Ut igitur et nos stantes in templo, et tenentes Dei Filium, amplexantesque eum, digni remissione et profectione ad meliora simus, oremus omnipotentem Deum, oremus et ipsum parvulum Jesum, quem alloqui et tenere desideramus in brachiis : cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen » (*in Luc., hom.* 15. *P. G.*, XIII, 1839).

Ailleurs il part d'un texte de la Genèse pour décrire l'illumination miraculeuse des corps et des âmes par Jésus :

« Verus Joseph Dominus et Salvator noster, sicut corporalem manum suam posuit super oculos caeci, et reddidit ei visum quem perdiderat; ita etiam spiritales manus suas posuit super oculos legis, qui per corporalem intelligentiam scribarum et pharisaeorum fuerant excaecati, et reddidit eis visum, ut his quibus aperit Dominus Scripturas, spiritales in lege visus et intellectus aperiat. Atque utinam et nobis injiciat Dominus Jesus manus suas super oculos, ut incipiamus et nos respicere non ea quae videntur, sed quae non videntur; et aperiat nobis illos oculos, qui non intuentur praesentia, sed futura, et revelet nobis cordis aspectum, quo Deus videtur in spiritu... » (*in Gen., hom.* 15, 7. *P. G.*, XII, 246).

Il aime à interrompre son homélie pour prier Jésus de lui ouvrir ainsi les yeux de l'âme, de lui faire comprendre l'Écriture :

In Exod., hom. 2, 4 (310) : « Oremus Dominum Jesum Christum, ut ipse nobis revelet et ostendat quomodo magnus est Moyses, et quomodo sublimis est. Ipse enim revelat, quibus vult, per Spiritum Sanctum. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

In Levit., hom. 5, 5 (454) : « Ubi inveniam modo ad subitum Scripturam divinam, quae me doceat, quid sit clibanus? Dominum meum Jesum invocare me oportet, ut quaerentem me faciat invenire, et pulsanti aperiat ».

Ailleurs ce sont des grâces de sainteté qu'il lui demande :

In Exod., hom. 13, 3 (390) : « Si veniens Dominus inveniat aliquid tuum in tabernaculo suo, ibi te defendit, et suum esse dicit. Domine Jesu, praesta mihi, ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo. »

In Ezech., hom. 12, 5 (757) : « Ut et nos revirescamus, ut fructus valeamus afferre, ut germinans lignum et non siccum efficiamur, ut numquam ad radices nostras ponatur securis quae in evangelio praedicatur, attentius Jesum Christum Dominum nostrum cum Patre suo precemur : cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

Ailleurs encore c'est le règne de Jésus qu'il implore et la béatitude qu'on ne trouve qu'en lui :

In Num., hom. 22, 4 (745) : « Utinam mea terra cesset a bellis. Et cessare posset si ego Jesu principi meo fideliter militarem. Si enim paream meo Domino Jesu, numquam caro mea insurget adversus spiritum meum... Oremus ergo, ut Jesus regnet super nos, et cesset terra nostra a bellis... et cum ista cessaverint, tunc unusquisque requiescet sub vite sua, et sub ficu sua, et sub oliva sua. Sub velamento enim Patris et Filii et Spiritus Sancti requiescet anima, quae pacem in se recuperaverit carnis ac spiritus. Ipsi aeterno Deo gloria in saecula saeculorum. Amen[1]. »

In Jerem., hom. 17,6 (13, 461) : « Rejetons l'amour de la vie présente, l'attachement au jour humain, et cherchons à voir ce jour où nous atteindrons à la béatitude qui est dans le Christ Jésus, à qui est la gloire et la puissance dans les siècles. Amen[2]. »

On aura pu remarquer dans ces textes la formule de doxologie qui les termine presque tous : « A lui (le Christ Jésus Notre-Seigneur) est la gloire et l'empire dans les siècles des siècles » : c'est en effet cette doxologie qu'on trouve le plus souvent dans les homélies d'Origène[3] : c'est un fait significatif, qui nous révèle l'orientation du culte chrétien. Nul théologien n'est plus attentif qu'Origène à éviter dans la prière toute confusion entre le Père et le Fils, à reporter au Père, comme au principe de la divinité, tout hommage et toute prière[4]; il n'en est que plus remarquable de relever dans sa prédication ce souci constant de glorifier le Christ Notre-Seigneur. Et ces doxologies ne font que confirmer ce que les autres traits révèlent : celui dont il exalte ainsi la gloire, c'est le Roi, c'est l'Époux[5], c'est la source de toute béatitude et de toute grâce; c'est enfin Celui qu'il faut aimer comme Dieu, de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force.

---

[1] Même pensée et même interprétation de ce repos dans la Trinité : *in Jesu Nave, hom.* 15, 7 (90-3) : « Tunc dabitur tibi requies, ut requiescas sub vite tua, qui est Christus Jesus, et sub ficu tua, qui est Spiritus Sanctus, ut ita gratias referas Deo Patri omnipotenti in ipso Christo Jesu Domino nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

[2] Même pensée et même doxologie à la fin de l'homélie 19 (525).

[3] Cf. *infra*, p. 626 sq.

[4] *Traité de la prière*, 15 et 16. Cf. *supra*, p. 237, n. 3.

[5] *In Ezechiel., hom.* 8, 3 (731) : « Invitemus sponsum sermonem et veritatem, ut nobis faciat ornamenta aurea... et ornati effecti

On se sent porter, en lisant ces homélies, par le grand courant chrétien qui entraîne l'Église vers le Christ; il est bon de s'y plonger ainsi dès le début de cette étude et de se laisser porter par lui. Nous devrons lire les œuvres des théologiens, et elles nous seront précieuses, mais elles ne nous feront pas oublier les témoignages de cette foi commune que les symboles nous révèlent, et les hymnes, et les acclamations, et les prières, et les homélies; tout cela, professions de foi des néophytes, chants des fidèles, cris des martyrs mourants, exhortations des prêtres, ce sont les échos d'une voix unique, la voix de l'Église, la voix de l'Esprit qui parle en elle. Saint Irénée, dans un beau texte de son livre (v, 8, 1), décrit le triomphe de l'Église au ciel : « tous les membres du Christ, accourant en foule, chantent l'hymne triomphal en l'honneur de celui qui les a ressuscités des morts »; ici-bas l'Esprit gémit en eux, dit-il, et ces gémissements sont déjà si puissants qu'ils montent jusqu'à Dieu; que fera donc la grâce de l'Esprit quand elle aura saisi entièrement l'humanité, et que sera ce cantique immense, montant vers Dieu de l'Église entière? Prêtons, autant que nous le pouvons, l'oreille à cette grande voix; elle est infaillible et divine.

§ 4. — Le Saint-Esprit dans la prière chrétienne.

Le Saint-Esprit est le Don de Dieu; c'est sous cet aspect qu'il apparaît dans la prière. Quelques textes, très rares à cette époque, montrent l'Esprit invoqué comme le Père et le Fils[1]; le plus souvent c'est au Père que le chrétien s'adresse, implorant de lui le don du Saint-Esprit. Ainsi saint Irénée dans

---

praeparemur viro nostro Jesu Christo, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

[1] Orig., *in Levit.*, *hom.* i, 1 (12, 406) : « Ipse igitur Dominus, ipse Sanctus Spiritus deprecandus est, ut omnem nebulam, omnemque caliginem quae peccatorum sordibus concreta visum nostri cordis obscurat, auferre dignetur, ut possimus legis ejus intelligentiam spiritalem et mirabilem contueri ».

cette prière qui interrompt un instant son argumentation théologique : « Et ego igitur invoco te, Domine, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob et Israel, qui es Pater Domini nostri Jesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis, ut te cognoscamus... ; per Dominum nostrum Jesum Christum dominationem quoque dona Spiritus Sancti : da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es. » (III, 6, 4. 862-3).

C'est en ce sens qu'Origène décrit la vie de tout chrétien comme une Pentecôte perpétuelle : comme les apôtres, il doit monter dans la salle haute et, par le recueillement et la prière, se rendre digne du souffle d'en haut, des langues de feu[1].

Cette demande du Saint-Esprit a été introduite, au cours du IIe siècle, dans le texte du *Pater* : saint Grégoire de Nysse écrira plus tard que, chez saint Luc, « au lieu de : Que votre règne arrive, on lit : Que votre Saint-Esprit vienne en nous et nous purifie »[2]. Cette variante n'appartient pas au texte primitif de l'évangile, mais elle est déjà attestée par Tertullien[3] et se rencontre dans deux manuscrits de l'évangile[4]. Cette diffusion, l'appui que lui prêtent plus tard saint Grégoire de Nysse et saint Maxime[5] montrent qu'il ne s'agit pas là d'une glose isolée, mais d'une variante assez largement répandue : c'est que la piété des fidèles s'y était complue.

C'est surtout dans la liturgie des sacrements, et particulièrement de l'Eucharistie, que se rencontre cette demande de l'Esprit-Saint[6] : dans la plupart des anciennes anaphores, l'Église implore la venue du Saint-Esprit sur les oblats, sur elle-même; ainsi dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte, citée ci-dessus (p. 210) :

---

[1] *C. Cels.*, VIII, 22.

[2] *De orat. domin.*, *orat.* III (*PG*, XLIV, 1157) : οὕτως γὰρ ἐν ἐκείνῳ (τῷ Λουκᾶ) εὐαγγελίῳ φησιν, ἀντὶ τοῦ· Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Cf. Chase, *The Lord's Prayer*, p. 25-31 ; Hensler, *Das Vaterunser*, p. 30-47.

[3] *Advers. Marc.*, IV, 26 : « Cui dicam Pater?... a quo Spiritum Sanctum postulem?... »

[4] Les minuscules 700 et 214.

[5] *PG*, XC, 884.

[6] Cf. M. de la Taille, *Mysterium Fidei* (Paris, 1921), p. 438-453, et surtout p. 449 sqq. ; Salaville, art. *Epiclèse*, *Dict. de Théol.* ; Dom Cabrol, art. *Epiclese*, *Dict. d'Arch.* On trouvera dans ces travaux une abondante bibliographie que nous n'avons pas à transcrire ici. Sur la

« Petimus, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae: in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus... »

De même dans l'ancienne anaphore égyptienne contenue dans le payrus de Deir-Balizeh[1] :

« Remplis-nous de ta gloire divine, et daigne envoyer ton Saint-Esprit sur ces créatures, et fais du pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et du calice le sang de la nouvelle (alliance)[2]. »

Cette invocation du Saint-Esprit est mentionnée encore dans d'autres textes : dans une lettre de saint Cyprien[3], dans la *Didascalie des Apôtres*[4]. A partir du IVe siècle, les textes

---

signification primitive de l'Epiclèse, on peut lire une intéressante discussion entre Dom Connolly et J. W. Tyrer, dans le *Journal of Theol. Studies*, XXV (1923-1924); Dom Casel l'a résumée et critiquée dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft,* 1925, p. 169-178. Je crois avec lui, contre Dom Connolly, que ἐπικαλεῖσθαι ne signifie pas principalement invoquer un nom divin sur un objet qu'on veut sanctifier, mais appeler la divinité, l'inviter, la faire descendre; ce sens apparaît même dans les formules de prière de la religion hellénique; et, plus une religion est élevée et pure, plus s'efface la valeur magique de la prononciation du nom pour mettre en valeur l'appel du dieu, la prière.

[1] Ces fragments de papyrus ont été publiés, d'après Crum, par Dom de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie éyptienne écrits sur papyrus,* dans *Report of the Eucharistic Congress, held at Westminster, sept. 1908* (London, 1909, p. 367-401); étude et reproduction phototypique dans *Dict. d'Arch.*, art. *Canon* (Dom Cabrol), col. 1881-1893; cf. Th. Schermann, *Der liturgische Papyrus von Dér-Balyzeh. T. U.* XXXVI, 1 (Leipzig, 1910).

[2] Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς (διαθήκης).

[3] Cypr., *epist.*, 65, 4 : « ... Quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit... »

[4] *Didasc.*, VI, 22, 2 : « Panem mundum praeponentes; qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur... » Cf. *ibid.*, 21, 2 : « ... Cogita, quia et oratio per sanctum spiritum sanctificatur : et gratiarum actio per sanctum spiritum sanctificatur... »

liturgiques deviendront très nombreux et très explicites[1].

Parfois cette action sanctificatrice n'est pas attribuée au Saint-Esprit, mais au Verbe, et c'est du Verbe qu'on implore la mission : cette forme d'épiclèse est peut-être attestée par saint Justin[2] et saint Irénée[3]; elle se rencontre certainement dans l'anaphore de Sérapion (vers 350) :

---

[1] Edmund Bishop, *The moment of the Consecration* (*Texts and Studies*, VIII, 1), p. 136 sqq. a attiré l'attention sur ce fait que le prétendu fragment II d'Irénée étant reconnu maintenant comme un texte apocryphe fabriqué par Pfaff (Harnack, *Texte und Untersuch.*, *N. F.*, v, 1900), la plus ancienne attestation de l'épiclèse disparaît avec lui; mais il a eu tort d'ajouter (p. 138) que les épiclèses existantes « ne sont pas antérieures au IVe siècle et ne sont largement répandues que pendant la seconde moitié de ce siècle »; cf. les justes remarques du P. de la Taille, p. 450, faisant valoir les textes cités ci-dessus.

[2] *Apol.* I, 66, 2 : ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν... ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Ce texte est susceptible de deux interprétations : on peut le traduire, comme fait Pautigny : « De même que par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré *par la prière formée des paroles du Christ*... est la chair et le sang de Jésus incarné : telle est notre doctrine », mais on peut aussi entendre : « ... l'aliment consacré *par l'invocation du Verbe de Dieu...* » La première interprétation est défendue par le P. de la Taille, *Mysterium Fidei*, p. 219 et 439; la deuxième, par Edm. Bishop, l. l., p. 158-163 et Dom Cabrol, art. *Epiclèse*, col. 143. Sur ce texte très discuté on peut lire encore Batiffol, *l'Eucharistie* (Paris, 1913), p. 28; Brightman, *Journal of Theol. Stud.*, I, p. 64; Swete, *ibid.*, III, p. 196 sq.; G. Bardy, art. *Justin*, *Dict. de Theol.*, col. 2273. La première interprétation se recommande de ce fait que Justin cite ensuite les paroles de l'institution de l'Eucharistie; qu'il rapproche de la liturgie chrétienne les mystères de Mithra, où la présentation du pain et de l'eau est accompagnée « de quelques formules » : μετ' ἐπιλόγων τινῶν; qu'il est difficile de rapporter, comme le veut Bishop, le mot αὐτοῦ à θεοῦ qui en est bien éloigné. D'autre part, l'interprétation de Bishop sauvegarde mieux le parallélisme établi par Justin entre l'incarnation et la consécration eucharistique; le P. de la Taille explique ainsi ce parallélisme : « De même que l'Incarnation a été faite par le Verbe de Dieu, ainsi l'Eucharistie est faite par le verbe du Verbe »; cette interprétation n'est pas sans vraisemblance; je ne vois pas qu'elle s'impose.

[3] *Advers. haer.*, v, 2, 3 (1125) : ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ...

« Que ton Verbe saint, ô Dieu de vérité, vienne sur ce pain, pour que ce pain devienne le corps du Verbe, et sur ce calice, pour que ce calice devienne le sang de la Vérité[1]. »

La prière est adressée le plus souvent à Dieu le Père[2], ainsi que nous l'avons remarqué en parlant de l'anaphore ; cependant dans les *Actes de Thomas,* la prière, qui d'ailleurs est fortement entachée de gnosticisme, s'adresse directement à l'Esprit-Saint[3] ; un peu plus tard, dans le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* on rencontre une épiclèse adressée à la sainte Trinité[4] ; plus tard encore, dans la messe attribuée par les Coptes à saint Grégoire de Nazianze, une épiclèse adressée au Verbe[5].

Cette souplesse de l'usage liturgique, dès l'origine, nous aide à comprendre la foi qui l'inspire : la sainte Église offre à Dieu, et à Dieu seul, son adoration, et c'est de lui seul qu'elle implore les grâces de salut et de sanctification. Sous le bénéfice de cette règle, les usages liturgiques varient selon les temps et les lieux; le plus souvent, le culte s'adresse au Père céleste, comme à la source de tout bien; c'est ainsi que Jésus lui-même priait, et ses disciples ont été formés par lui à cette prière; le plus souvent, ils prient le Père céleste, par son Fils, dans le Saint-Esprit. Mais d'autres fois, ils présentent leur culte et leur prière directement au Fils de Dieu et à l'Esprit-Saint, soit considérés isolément, soit réunis au Père dans une même formule liturgique. La sanctification est communément attribuée à l'Esprit-Saint; c'est donc lui dont on implore la venue soit sur les oblations eucharistiques, soit sur l'eau ou sur les autres éléments qu'on veut sanctifier; mais cette attribution n'est pas exclusive, et l'on peut aussi bien demander la venue du Verbe de Dieu sur le pain et le vin; ailleurs encore on demandera au Père céleste de descendre lui-même sur les éléments pour les sanctifier[1]. Nous relèverons, au cours de cette étude, d'autres exemples de cette souplesse d'attribution : par exemple l'œuvre divine par excellence, l'Incarnation, est communément attribuée à l'Esprit-Saint; cependant un bon nombre de Pères anciens l'attribuent au Verbe de Dieu[2].

---

[1] *Sacrament. Serap.*, xiii, 15 (Funk, *Didascalia et Constit. Apost.*, ii, p. 174). Funk, dans sa note sur ce passage, compare la formule de bénédiction des eaux qu'on lit dans ce *Sacramentaire,* xix : l'Église demande à Dieu de « remplir les eaux de l'Esprit-Saint » ; elle poursuit : « Que ton Verbe ineffable soit en elles ». Le rapprochement de ces deux formules montre bien que ni l'une ni l'autre ne doit s'entendre au sens exclusif : on implore la venue de l'Esprit-Saint et tout autant celle du Verbe. C'est encore la venue du Verbe que rappelle ce texte attribué à saint Athanase (A. Mai, *Script. vet. nova collectio,* ix, 625 ; cité par Funk, p. 176, n.) : ἐπὰν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἁγίαι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα.

[2] Irén., iv, 18, 5 (1028) ; et les textes cités ci-dessus d'Hippolyte, de Sérapion, etc.

[3] *Acta Thomae,* ed. Bonnet (Leipzig, 1903), 50 : Ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια... ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα, ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ..., ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου...

[4] *Testamentum Domini N. Jesu Christi,* p. 43 ; cf. p. 188.

[5] De même dans la messe copte de saint Basile, Renaudot, *Ritus orientalium,* i, p. 16, 31 et 105. Dom Cabrol, col. 147, après Dom de Puniet (*Revue bénédictine,* xxix (1912), p. 37 sq.), en a rapproché une formule de bénédiction des eaux : « Tu Jordanis aquas sanctificasti hodie, e celo mittens Spiritum Sanctum tuum... Tu ergo, piissime Rex, adesto nunc per adventum Sancti Spiritus et sanctifica aquam istam... »

Ces variations ne sont pas pour nous surprendre, mais pour nous éclairer : elles nous font saisir, dès l'origine de la foi chrétienne, cette vérité que la théologie définira plus tard sous une forme plus technique : les œuvres extérieures de Dieu sont communes aux trois personnes comme la puissance d'où elles procèdent, et elles peuvent être attribuées à l'une ou à l'autre, mais de telle façon que cette attribution ne puisse jamais être exclusive[3].

---

[1] *Collectio Missae Monensis*, 4. *PL*, CXXXVIII, 871, citée par le P. de la Taille, *Mysterium Fidei*, p. 446, n. 3; cf. Dom Férotin, *Liber Ordinum*, col. 265.

[2] V. *infra*, p. 570 sqq.

[3] Cette étude de la prière chretienne est complétée par deux notes qu'on trouvera à la fin du volume (p. 618-634) : l'une sur les doxologies, l'autre sur les traces de doctrines subordinatiennes qu'on relève dans quelques textes liturgiques.

LIVRE IV

LES PÈRES APOSTOLIQUES

CHAPITRE PREMIER

SAINT CLÉMENT DE ROME.

§ 1. — La lettre de saint Clément[1].

Le rôle doctrinal d'un évêque et, en particulier, celui du pontife romain, n'est pas seulement celui d'un juge des controverses; c'est d'abord celui d'un témoin et d'un maître : il atteste la doctrine révélée, et il l'enseigne. Tel nous apparaît, dès l'âge apostolique, le rôle de saint Clément. A cette date, selon la belle parole d'Hégésippe[2], l'Église était comme « une vierge pure et sans souillure » ; « l'erreur impie » des hérétiques ne s'y était pas répandue encore. Clément n'a donc aucun adversaire à combattre, aucune hérésie à condamner; mais, à l'occasion de l'exhortation morale qu'il adresse aux fidèles de Corinthe, il leur rappelle la foi chrétienne que tous professent. Cette simple attestation est d'autant plus précieuse pour nous que nous la sentons unanimement admise[1]; nous aimons à recueillir ce témoignage, le plus autorisé qui soit, dans sa paisible assurance.

---

[1] L'étude la plus complète sur Clément est celle de Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part I (1890); on peut aussi consulter avec fruit l'édition de Gebhardt-Harnack (1876); celle de Funk (1901, revue par Bihlmeyer, 1924); celle de Hemmer (1909); la traduction de R. Knopf (1920); celle de G. Krueger (1923). On trouverait une bibliographie détaillée dans O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, I, pag. 110-113, ou dans Knopf, *l. l.*, pag. 42. La théologie de la lettre a été bien exposée par W. Scherer, *Der erste Clemensbrief an die Corinther* (Regensburg, 1902), surtout p. 118-174, et par L. Choppin, *La Trinité chez les Pères apostoliques* (Lille, 1925), p. 52-71.

[2] Ap. Euseb., *H. E.*, III, 32, 7.

Et c'est pour nous une joie, au seuil de cette histoire, souvent obscure, de la théologie anténicéenne, de lire ces pages lumineuses. Un éminent historien a salué dans cette lettre de saint Clément « l'épiphanie de la primauté romaine »[2]; nous aimons à y voir apparaître aussi la théologie romaine sous les traits qui seront toujours les siens : sobre, dédaignant les spéculations et les engouements d'une science purement humaine, fidèlement attachée au passé, sûre de la vérité qu'elle possède, respectueuse des âmes qu'elle guide et, plus encore, du Dieu qu'elle adore.

La lettre de saint Clément, comme celles de saint Ignace, se présente à nous couverte de la signature d'un nom illustre et fermement datée[3]. Autant que leur origine, leur contenu doctrinal les met hors de pair parmi les écrits apostoliques. C'est donc sur elles surtout que nous devrons insister et c'est par elles que nous commencerons notre étude.

---

[1] Cf. *infra*, p. 280.

[2] P. Batiffol, *L'Eglise naissante* (Paris, 1909), p. 146.

[3] Le nom de Clément ne se trouve pas dans le texte même de la lettre, mais il nous est attesté par une tradition ancienne et ferme : Hermas, *vision* ii, 4, 3; Hégésippe, ap. *H. E.*, iv, 22, 1; Denys de Corinthe, *ib.*, iv, 23; Irénée, *Haer.*, iii, 3, 3. Cf. Lightfoot, *quotations and references*, *l. l.*, i,148-200. En dehors de ces citations, la tradition manuscrite constitue déjà un argument considérable : Hemmer, p. xxiii : « Les manuscrits originaux et les versions latine et syriaque ont mis en suscription à l'épître le nom de saint Clément : *Epître de Clément aux Corinthiens.* Etant données la qualité du manuscrit alexandrin et l'ancienneté des versions, il y a lieu de conclure que dès le ii^e^ siècle, et même dans la première moitié du ii^e^ siècle, la tradition était fixée à cet égard ». La date est déterminée par la lettre elle-même : Knopf, p. 43, après avoir relevé d'autres indices qui rapportent la composition de la lettre vers la fin de la seconde génération chrétienne, ajoute : « une indication plus précise est fournie i, 1. Les craintes et les angoisses qui sont mentionnées là se rapportent à une persécution de la communauté romaine. Cette persécution doit être postérieure à la persécution de Néron, qui est visée v, 1-vi, 2. D'après ce que nous connaissons de l'ancienne histoire du christianisme, cette persécution ne peut être que la persécution de Domitien. Domitien a, vers la fin de son règne, persécuté l'église de Rome. La lettre doit avoir été écrite pendant une pause de la persécution ou aussitôt après sa fin, dans les derniers temps de Domitien ou au début du règne de Nerva, en 95 ou 96 ». Ces conclusions sont communément admises.

La lettre de saint Clément se présente la première à nous : par sa date d'abord (95 ou 96) qui la rend contemporaine des derniers livres des apôtres, par son caractère aussi : nous avons considéré dans des chapitres antérieurs les manifestations collectives de la foi et de la piété chrétiennes, et particulièrement la liturgie primitive; dans cette étude nous avons déjà rencontré la lettre de saint Clément : la grande prière qu'elle contient (ch. 59-61) est un des documents qui nous font le mieux connaître l'ancienne liturgie; nous ne prétendons pas y reconnaître la transcription littérale de formules officiellement et universellement adoptées; mais nous y entendons la voix d'un évêque qui, à la fin de l'exhortation qu'il vient d'adresser à la communauté de Corinthe, se tourne vers Dieu, comme il a l'habitude de le faire à la fin de ses homélies, et convie les chrétiens ses auditeurs à le prier et à le louer avec lui[1]; et cette prière s'inspire de l'usage liturgique de l'Église romaine, libre comme lui et laissant une grande place à l'inspiration de l'évêque[2], mais comme lui aussi toute pénétrée des souvenirs bibliques et des formules déjà traditionnelles.

Cette grande prière n'est pas isolée dans la lettre de Clément : on y remarque, surtout ch. 20 et 33, d'autres morceaux qui ont un caractère liturgique nettement marqué[3]; et on en retrouvera l'écho très reconnaissable dans des formules de prière des *Constitutions apostoliques*[4]. Nous insisterons plus bas sur ces rapprochements, qui nous permettront de mieux saisir la portée de certaines expressions théologiques employées par Clément dans ces chapitres; mais, dès maintenant, nous devons les relever pour mieux comprendre le caractère de cette lettre : si elle est toute pénétrée de réminiscences liturgiques, c'est qu'en effet elle a été écrite en vue de la lecture publique; c'est une homélie; Clément n'ira pas la prononcer à Corinthe, mais il sait que là-bas on la lira en son nom, dans l'assemblée des frères [1], et il s'adresse à ces chrétiens absents comme il s'adresserait à ses chrétiens de Rome, les exhortant, les reprenant, mais en même temps les entraînant à louer Dieu avec lui et à le prier. Cette destination de la lettre en détermine le caractère; on a justement fait ressortir la fidélité de Clément à l'héritage traditionnel dont il a reçu le dépôt et qu'il transmet [2]; cette fidélité apparaîtra toujours dans les documents romains; mais jamais elle ne sera plus marquée que dans les textes liturgiques. Ce double trait de son origine donne pour nous une valeur exceptionnelle au témoignage doctrinal que nous apporte ce document romain, cette pièce liturgique.

---

[1] Cf. *supra*, p. 186, 190-192, et la note de Knopf, p. 137-138.

[2] Rappelons-nous ce que saint Justin écrira encore soixante ans plus tard, dans sa description de la liturgie eucharistique (*Apol.* I, 67, 5) : « Celui qui préside fait monter vers Dieu ses prières et ses actions de grâce, autant qu'il en a la force ».

[3] Cf. Drews, *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen*. I. *Die Clementinische Liturgie in Rom*, 1906, et le commentaire de Knopf, p. 76, 99, 101, 102-103, 137. Th. Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I Clemensbriefe*, 1909 (*TU*, XXXIV, 2 *b*).

[4] On compare le ch. XX avec *Const. Apost.* VIII, 12, particulière-

En insistant sur ce caractère traditionnel de la pensée et de la langue, nous ne voulons pas nier l'empreinte très personnelle que Clément a donnée à sa lettre. On sent l'émotion et la fierté de ses souvenirs quand il parle des bienheureux apôtres, de Pierre, de Paul, des martyrs de la persécution de Néron (5-6) : ces gloires romaines sont pour lui des gloires de famille dont il sent tout le prix; et, d'autre part, sa sympathie s'étend jusqu'à l'héroïsme des païens, Codrus, Lycurgue, Décius et les autres (54); on remarque aussi son

---

ment n. 9; le ch. XXXIII, 2-6 avec *C. A.*, VIII, 12, 6 sqq. KNOPF, p. 76, après F. SKUTSCH et P. WENDLAND, a rapproché aussi de ces chapitres les formules de prière qu'on lit chez FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis* V, praefatio 3-5, et VII, praefatio 2.

[1] Nous savons par le témoignage de DENYS de Corinthe (*HE*, IV, 23) que son attente n'a pas été trompée et que, à l'époque du Pape Soter, la lettre de Clément était encore lue à Corinthe à l'office du dimanche.

[2] KNOPF, p. 106 : « Das ist bezeichnend für Clemens, er lebt sehr stark in der Ueberlieferung und namentlich in der Theologie ist er der Erbe der Vergangenheit ».

admiration pour le monde, œuvre de Dieu (20-22) : le christianisme qui s'exprime là n'est point celui dont les païens se feront un épouvantail, celui d'une *gens lucifuga;* c'est au contraire la sympathie la plus large, la plus vraiment et noblement humaine. Ce qui est plus personnel encore et plus touchant, c'est l'accent bienveillant, paisible, vraiment paternel de cette exhortation; les éloges par lesquels s'ouvre la lettre ne sont pas seulement une *captatio benevolentiae;* c'est avant tout l'expression sincère de l'estime et de l'affection de l'évêque de Rome pour l'église de Corinthe. Dans tout ce document on ne remarque qu'un trait sévère : c'est le conseil donné aux auteurs de la sédition de quitter Corinthe; mais cela même est présenté non comme une condamnation qu'on leur inflige, mais comme un acte de charité qu'on les exhorte à accomplir : « Est-il parmi vous quelqu'un de généreux, de compatissant, et rempli de charité? Que celui-là dise : Si je suis cause de la sédition..., je quitte le pays, je m'en vais où l'on voudra... seulement que le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres constitués! Celui qui agira ainsi, s'acquerra une grande gloire dans le Christ, et tout lieu lui fera bon accueil » (54).

Nous ne pouvons insister davantage sur les exhortations contenues dans cette lettre; il fallait du moins les rappeler et en marquer le caractère. L'enseignement théologique, en effet, n'est pas l'objet propre de la lettre; ce que Clément a surtout en vue, c'est le rétablissement de l'ordre troublé par les séditieux de l'église de Corinthe; mais sa prédication morale s'appuie sur une doctrine très ferme et qu'il est aisé d'en dégager.

Cette doctrine est décrite par Lightfoot comme n'ayant rien de systématique, mais comme étant simplement la doctrine chrétienne dans toute sa compréhension, et il voit là un trait proprement romain[1]. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette appréciation : on accordera volontiers à Lightfoot que l'Église romaine, ayant le privilège d'avoir été fondée par les deux grands apôtres, saint Pierre et saint Paul, l'apôtre de la circoncision et l'apôtre de la gentilité, a reçu d'eux et a conservé la tradition d'un christianisme total, qui n'est pas restreint par la tendance d'une école particulière ; et il est très vrai que la lettre de Clément, qui est le plus ancien document romain post-apostolique, porte à un haut degré ce caractère de compréhension totale.

---

[1] « There is no dogmatic system in Clement. This, which might be regarded from one point of view as a defect in our epistle, really constitutes its highest value. Irenaeus (III, 3, 3) singles out Clement's letter as transmitting in its fulness the Christianity taught by the Apostles, more especially by S. Peter and S. Paul. It exhibits the

Cette largeur cependant n'implique pas l'effacement de tout caractère individuel : ce sont sans doute les caractères moraux qui sont les plus apparents, et nous les avons relevés ; mais les caractères doctrinaux sont, eux aussi, très notables. Eusèbe (*HE,* III, 37-38) et saint Jérôme (*de viris illustribus,* 15) remarquent déjà la grande similitude de pensée et d'expression qui rapproche Clément de l'épître aux Hébreux; la lecture du livre de la *Sagesse* suggérerait des remarques analogues. Ce n'est pas non plus sans motif que Hoennicke a relevé dans la formation et les habitudes d'esprit de Clément l'influence du judaïsme[1] ; M. Bardy et d'autres historiens ont remarqué aussi dans un bon nombre de pensées et surtout d'expressions une empreinte stoïcienne[2]. Toutes ces remarques sont fondées, et toutes concourent à donner à la doctrine de Clément ce caractère compréhensif. Il est avant tout chrétien, mais son christianisme plonge ses racines dans

---

belief of his Church as to the true interpretation of the Apostolic records... The character of all the heretical systems war their one-sidedness... It was the special privilege of the early Roman Church that it had felt the personal influence of both the leading Apostles S. Paul and S. Peter — who approached Christianity from opposite sides — the Apostle of the Gentiles and the Apostle of the Circumcision. Comprehensiveness therefore was its heritage, and for some three centuries or more it preserved this heritage comparatively intact. Comprehensiveness was especially impersonated in Clement, its earliest and chief representative » (I, 396-397).

[1] *Das Judenchristentum*, p. 291 sqq.

[2] Bardy, *Expressions stoïciennes dans la Iª Clementis. RSR,* XIII (1922), p. 73-85. Dans son commentaire, Knopf indique aussi de nombreux rapprochements entre le texte de Clément et les livres stoïciens, surtout dans les chapitres 19, 20, 28, 33.

la tradition juive et s'en nourrit; et, dans le paganisme qui l'entoure et d'où la plupart de ses chrétiens sont sortis, il sait discerner les éléments de vérité que saint Paul déjà avait reconnus et mis en valeur.

§ 2. — Le Père céleste.

Nous avons remarqué l'orientation habituelle de la prière liturgique dans l'ancienne Église chrétienne : c'est au Père céleste que le sacrifice est offert, c'est vers lui aussi que montent les prières, les louanges et les actions de grâces. Ces remarques s'appliquent particulièrement à la grande prière de saint Clément[1]; elles valent aussi pour tout l'ensemble de la lettre. C'est vers le Père que la pensée de Clément s'élève le plus souvent, et elle se tourne vers lui d'ordinaire comme vers le Créateur et le Maître de l'univers.

Quand il veut proposer aux Corinthiens un modèle de bonté et de paix, c'est vers Dieu qu'il tourne leurs regards :

> « Fixons les yeux sur le Père et le Créateur de l'univers, et attachons-nous aux dons de paix qu'il nous a faits, dons magnifiques et incomparables, et à ses bienfaits. Voyons-le par la pensée; contemplons des yeux de notre âme sa longanimité; réfléchissons comment il est clément envers toute sa création. Les cieux, mis en branle par son commandement, lui obéissent en paix... » (19,2-20,1).

La description de cet ordre du monde se poursuit à travers tout le chapitre 20 et se termine par une exhortation et une prière :

> « Tous ces êtres, le souverain Démiurge, le Maître de toutes choses les a fixés par sa volonté dans la paix et la concorde; car il est bienfaisant pour tous les êtres, mais, au-delà de toute mesure, pour nous, qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen. » (20, 11-12).

Ainsi l'ordre du monde, où Clément voyait d'abord un grand exemple pour les hommes, lui apparaît ensuite comme un grand bienfait de Dieu; il ne se lasse pas d'admirer ce gouvernement divin, si ordonné, si paisible, si débonnaire. Dans la description qu'il en fait, bien des traits sont empruntés à la philosophie courante de son époque, particulièrement à celle des stoïciens[1]. C'était en effet un lieu commun de la philosophie hellénique; on n'est pas surpris de le voir repris par Clément, comme il l'avait été par l'auteur du livre de la *Sagesse*[2] et par saint Paul[3]. Mais il faut remarquer le caractère religieux de cette page : ce n'est pas une contemplation stérile; toute cette admiration pour le monde se tourne en louange de Dieu; c'est ainsi que souvent la liturgie eucharistique célébrera les bienfaits de la création avant de rappeler la Providence particulière de Dieu sur son peuple[4]; ici de même toute cette contemplation de la Providence conduit le chrétien à reconnaître et à admirer la bienfaisance incomparable de Dieu pour son Église; et le morceau s'achève par une doxologie en l'honneur du Christ.

---

[1] Ch. 59-61. Cf. *supra*, p. 190-192.

On retrouve le même mouvement de pensée dans d'autres passages de Clément, particulièrement dans les chapitres 27-29 et 33-34 : de la contemplation de l'univers et de la puissance divine qui s'y manifeste, l'écrivain en vient à la considération du peuple choisi, puis du Messie :

> « Ranimons donc notre foi en lui, et considérons que toutes choses sont sous sa main. Par une parole de sa majesté il a établi l'univers, et par une parole il peut le détruire[5]... Tout est présent devant lui,

---

[1] Cf. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la 1ª Clementis*, *RSR*, XIII (1922), p. 73-85. Cet article est consacré tout entier à l'étude du ch. 20, où les réminiscences stoïciennes sont, en effet, particulièrement nombreuses et manifestes. L'auteur conclut très justement (p. 85) : « Clément pourtant... n'est pas stoïcien. Il est un chrétien authentique, tout nourri des Écritures de l'A. T... Les mots sont pareils à ceux de Cicéron ou de Sénèque; les pensées sont d'un disciple du Christ. Rien ne saurait davantage retenir la curiosité que ce contraste entre l'expression ancienne et l'idée neuve qui la dépasse, en attendant qu'elle puisse se créer un vêtement approprié à sa jeunesse ».

[2] *Sap.*, VII, 17-21; 24-30; VIII, 1; IX, 1 sqq.

[3] *Act.*, XIV, 15-17; *Rom.*, I, 20.

[4] *Constitut. Apost.* VIII, 12, 6-15.

[5] On retrouve dans ce texte la doctrine de l'Ancien Testament où était contenue en germe la théologie du Verbe (cf. *Origines*, p. 131 sq.); mais ce germe n'est pas développé ici comme il l'est chez saint Jean. Clément, nous le remarquerons, professe explicitement

et rien n'échappe à son conseil... Puis donc qu'il voit tout et entend tout, craignons-le... Car en quel lieu n'importe qui d'entre nous peut-il échapper à sa main puissante? et quel monde recevra un déserteur de Dieu? Car l'Écriture dit : Où fuir, ou me dérober à ta vue?... Où donc pourra-t-on se retirer, ou pourra-t-on fuir celui qui embrasse toutes choses?[1]. Approchons-nous donc de lui avec une âme sainte, levant vers lui des mains pures et sans souillure, aimant notre Père indulgent et miséricordieux, qui a fait de nous sa part de choix. Car il est écrit : Quand le Très Haut divisa les peuples, quand il dispersa les enfants d'Adam, il établit les frontières des nations d'après le nombre des anges de Dieu; son peuple Jacob devint la portion du Seigneur, Israel son lot héréditaire. Et dans un autre endroit il est dit : Voici, le Seigneur se réserve une nation parmi les nations, comme un homme se réserve les prémices de son aire; et de cette nation sortira le saint des saints. Nous donc qui formons une portion sainte, accomplissons toutes les œuvres de la sainteté... » (27,3-30,1).

Au chapitre 33 on trouve une description de l'œuvre créatrice qu'on peut rapprocher de celle que nous avons lue au chapitre 20 :

« Le Démiurge et le Maître de l'univers se complaît dans ses œuvres. Par sa puissance souveraine il a affermi les cieux, et dans sa sagesse incompréhensible il les a ornés; il a séparé la terre de l'eau

---

la croyance à la préexistence du Fils de Dieu, ainsi que l'a fait saint Paul; mais chez lui, comme chez saint Paul, on ne voit pas que le terme de Verbe ou de Logos soit appliqué au Fils de Dieu comme son nom personnel. Cf. LIGHTFOOT, I, p. 398, n. 1.

[1] On peut remarquer dans ce passage comment les croyances juives et les conceptions stoïciennes se compénètrent et se fondent : l'omniprésence de Dieu est énoncée comme elle l'est dans le psaume 138, que Clément cite d'ailleurs assez librement; mais le commentaire qui précède la citation et celui qui la suit rappellent bien des conceptions ou des expressions stoïciennes; de là vient cette conception du monde hors duquel on ne peut s'enfuir (cf. *Origines*, p. 46), de là aussi certaines expressions caractéristiques : la comparaison militaire des déserteurs, τῶν αὐτομολούντων; c'est ainsi qu'Épictète compare l'homme au soldat qui doit obéissance à Dieu, son stratège, et qui n'a pas le droit d'abandonner son poste (I, 29, 28. Cf. BONHÖFFER, *Die Ethik des St. Epictet*, 52, n. 41); de même l'épithète donnée à Dieu : τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος (28, 4). Cf. la définition du dieu des stoïciens citée d'après AETIUS (*Origines*, p. 43, n. 2); KNOPF rappelle encore ORIGÈNE, *c. Cels.*, VI, 71 : τοῖς Στωικοῖς φάσκουσιν ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι... πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. MARC AUR., VIII, 54, 1; X, 1, 3.

qui l'entoure, et l'a assise sur le fondement très sûr de sa propre volonté; les animaux qui la parcourent, il les a par son ordre appelés à l'existence; la mer et tous les animaux qu'elle contient, il les a par sa puissance disposés à l'avance et renfermés dans leurs limites. Pour couronner tout cela, l'homme, dont l'intelligence fait l'excellence et la grandeur, il l'a formé de ses mains sacrées et pures comme une empreinte de son image. Car Dieu parle ainsi : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; et Dieu a fait l'homme, il les a faits mâle et femelle. Quand donc Dieu eut achevé tous ces êtres, il les loua et les bénit et dit : Croissez et multipliez-vous. Remarquons que tous les justes se sont parés de bonnes œuvres, et que le Seigneur lui-même s'est paré de bonnes œuvres et s'en est réjoui. Ayant donc un tel modèle, appliquons-nous sans hésiter à sa volonté, et pratiquons de toutes nos forces l'œuvre de la justice. »

Le tableau qui remplit le chapitre 20 est celui de l'ordre actuel du monde, tel que nous le contemplons et que nous l'admirons; ici c'est le récit de la création, telle que les livres saints et surtout la Genèse nous la font connaître; les réminiscences stoïciennes sont, encore ici, très apparentes[1]; moins toutefois que les souvenirs bibliques qui remplissent tout ce chapitre. Ces souvenirs seront toujours chers à la piété chrétienne; elle aimera à y vénérer l'œuvre de Dieu; mais, de plus, elle apercevra, à travers la lettre des livres mosaïques, une ébauche de la doctrine chrétienne de la Trinité : le texte que Clément rappelle ici : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » sera un des arguments classiques des apologistes chrétiens qui chercheront à éclairer, par l'Ancien Testament, la foi en la Trinité[2]; ce que voient ces apologistes, Clément ne semble pas le distinguer : le texte lui manifeste la création de l'homme par Dieu, mais non la distinction des personnes divines; il ne la marque pas davantage dans cette mention des mains de Dieu, où saint Irénée verra bientôt le Fils et le Saint-Esprit, ni dans cette empreinte de l'image de Dieu : l'épître aux Hébreux, que Clément suit si souvent, voit dans le Christ « l'empreinte de la substance de Dieu » (I, 3); dans la lettre aux Corinthiens, le Christ était déjà appelé « l'image de Dieu » (*II Cor.*, IV, 5)[1]; Clément reprend ces expressions, mais les applique à l'homme, œuvre de Dieu : ἄνθρωπον... ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα.

---

[1] On remarque particulièrement l'expression διοίκησις : ce terme et ses dérivés sont classiques dans la philosophie grecque, d'abord chez les Ioniens, puis chez les stoïciens : BARDY, *l. l.*, pag. 76 et n. 2; KNOPF, pag. 77 et 99. On connaît l'emploi de ce terme chez HÉRACLITE (*Origines*, p. 57, n. 3); on le retrouve chez ZÉNON (*Fr. stoic.*, I, 98), chez CLÉANTHE (I, 499), chez CHRYSIPPE (II, 528), chez CORNUTUS (éd. Lang, p. 3, 3; 7, 12), chez ÉPICTÈTE (v. BONHÖFFER, II, p. 253), chez MARC AURÈLE (éd. Stich, 2, 4; 4, 46; 6, 1. 5. 10. 42, etc. v. l'index). — On ferait une remarque analogue au sujet de διακοσμῶ (Clem., 33, 3); ce terme lui aussi et ses dérivés appartiennent au vocabulaire technique des stoïciens : *Fragm. stoic.*, I, 98; 102; 103; 107, etc. On trouve aussi διακόσμησις dans le texte d'HÉRACLITE rappelé ci-dessus.

[2] Cfr. *Origines*, note B, p. 553.

Tout ce développement est parallèle à plusieurs textes liturgiques qu'on retrouvera dans les *Constitutions apostoliques* : à la prière d'action de grâces qui suit l'administration du baptême, au livre VII[2], à l'anaphore qu'on lit au livre VIII[3];

---

[1] Cfr. *ibid.*, p. 412 et 446.

[2] *C. A.*, VII, 34, 1 sqq. : « Tu es béni, Seigneur, Roi des siècles, qui par le Christ as fait l'univers et qui, par lui, à l'origine, as ordonné ce qui était informe, qui as séparé les eaux des eaux par le firmament et y as répandu l'esprit de vie, qui as établi la terre et étendu le ciel et disposé la place de chacune des créatures. Car c'est selon ton plan, ô Maître, que le monde a été orné... Et la mer, comment en parler? elle arrive furieuse de l'océan, et elle se retire devant une barrière de sable, arrêtée par ton ordre; car tu as dit que ses flots se briseraient là, et tu en as fait le lieu de passage des animaux grands et petits et des vaisseaux. Et puis la terre s'est couverte d'herbe... Puis les différentes espèces d'animaux ont été formées, terrestres, maritimes, aériens, amphibies... Et tu as créé l'animal raisonnable qui était la fin de la création, le citoyen du monde, en donnant l'ordre à ta Sagesse : Faisons l'homme à notre image et ressemblance; tu as fait de lui le monde du monde, formant son corps des quatre éléments, créant son âme du néant... ». On reconnaît dans ce passage le même mouvement de pensée que chez Clément et, dans plus d'une expression de détail, des similitudes significatives : Κύριε βασιλεῦ τῶν αἰώνων (cfr. *infra*, p. 263), Δέσποτα (*infra*, p. 262); ici, comme chez Clément, on remarque des expressions stoïciennes : l'homme κοσμοπολίτης, κόσμου κόσμος... Mais on y trouve aussi ce qu'on ne voit pas chez Clément : le rôle du Christ ou de la Sagesse dans la création.

[3] *C. A.*, VIII, 12, 9 sqq. : « Car c'est toi qui as établi le ciel comme une voûte et l'as étendu comme une peau... qui as séparé de la terre la grande mer,... qui as rempli la mer d'animaux grands et petits et la terre de bêtes apprivoisées et sauvages... Et non seulement tu as fait le monde, mais tu y as créé l'homme, le citoyen du monde, tu en as fait le monde du monde; car tu as dit à ta Sagesse : Faisons

ce rapprochement est d'autant plus notable qu'on trouve chez Clément, quelques lignes plus bas, la trace du *Sanctus*, qui, dans la liturgie eucharistique, suivra la préface :

> « Que notre gloire et notre assurance soient en lui; soyons soumis à sa volonté; considérons comme toute la multitude de ses anges se tient près de lui et exécute sa volonté. Car l'Écriture dit : Dix mille myriades se tenaient devant lui, et des milliers de milliers le servaient; et ils criaient : Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth, toute la création est remplie de sa gloire. Et nous aussi, réunis par la communauté de sentiment en un seul corps dans la concorde, crions vers lui avec instance[1] comme d'une seule bouche afin d'avoir part à ses grandes et glorieuses promesses » (34, 5-7).

Ces textes sont étroitement apparentés à la grande prière que nous avons rappelée un peu plus haut; ils ont le même caractère, ils expriment la même foi. Ils nous font connaître la religion chrétienne, telle qu'elle s'exprime alors dans la liturgie de l'Église romaine, dans les homélies et les enseignements de son évêque.

A tous ses fidèles, venus quelques-uns du judaïsme, la plupart de la gentilité, l'Église rappelle d'abord la leçon que leur donnent le spectacle du monde et l'enseignement de l'Écriture : tout ce monde admirable qui les porte et qui les nourrit, est l'œuvre de Dieu; l'homme est le chef-d'œuvre de ses mains; dans l'humanité, un peuple lui appartient spécialement, comme son héritage; de ce peuple, d'Israël, devait sortir le Saint des saints; aujourd'hui le véritable Israël, c'est l'Église chrétienne, objet de toutes les prédilections du Père céleste, grâce à la médiation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ces grandes lignes de l'enseignement de Clément commandent toute sa théologie et lui donnent son caractère distinctif. On le remarque déjà dans les noms qu'il donne à Dieu : il

---

l'homme à notre image et ressemblance... ». Ce texte appelle à peu près les mêmes remarques que le précédent; cependant les noms divins ne sont pas les mêmes : on n'y retrouve plus le Roi des siècles, ni le Maître, mais toute une série d'expressions théologiques qui glorifient soit le Père céleste, soit le Verbe (6-8).

[1] On remarquera ici l'expression ἐκτενῶς qui sera toujours chère à la langue liturgique : cfr. la note de Knopf et Brightman, *Eastern Liturgies*, index, s. v. ἐκτενή.

aime à l'appeler Démiurge (δημιουργός); ce mot et ses dérivés (δημιουργῶ, δημιουργία) ne se rencontrent, dans la littérature apostolique, que chez Clément, et dans la lettre à Diognète[1]. Dans tout le Nouveau Testament, on ne les trouve qu'une fois, dans l'épître aux Hébreux[2], étroitement apparentée, nous le savons, à la lettre de Clément : on ne les rencontre jamais dans la version des LXX. On trouve une fois le mot Démiurge au second livre des Machabées, IV, 1 ; on le rencontre assez souvent chez Philon[3], et de même chez les auteurs qui se rattachent en quelque façon à la tradition philonienne, plus souvent encore chez les Apologistes[4]. Une remarque analogue est suggérée par l'emploi du mot Créateur (κτίστης) : de tous les Pères apostoliques, Clément est le seul à l'employer[5]; on ne le rencontre qu'une fois dans le Nouveau Testament[6], mais assez souvent dans la littérature du judaïsme hellénistique[7], chez Philon[8] et chez les apologistes[9].

Le mot δεσπότης est un de ceux dont Clément se sert le plus souvent pour désigner Dieu le Père. C'est là une des particularités les plus apparentes de sa langue théologique; on en comprend mieux la signification si l'on remarque que, dans le Nouveau Testament tout entier, δεσπότης ne se rencontre comme titre divin appliqué à Dieu le Père que trois fois : dans le cantique de Siméon (*Luc.*, II, 29), dans une des prières de l'Église de Jérusalem rapportées au début des Actes (IV, 24), dans l'invocation des martyrs qui pressent Dieu de venger leur mort (*Apocal.*, vi, 10). Ces trois formules de prière sont écrites dans une langue tout imprégnée de judaïsme; en dehors de là et des deux exemples isolés où ce titre est appliqué au Christ (*II Pet.*, ii, 1 et *Jude,* 4), on ne le trouve nulle part dans le Nouveau Testament; tous les écrivains sacrés préfèrent au mot δεσπότης le mot κύριος. L'usage de Clément est tout différent : δεσπότης se rencontre une vingtaine de fois appliqué à Dieu le Père, tandis que κύριος désigne le plus souvent Jésus-Christ[1]. De cet usage on a conclu que Clément se représente le domaine de Dieu comme un pouvoir despotique[2]; c'est une conclusion injustifiée. Dans la langue religieuse de l'époque δεσπότης peut avoir un accent aussi intime, aussi confiant que κύριος. Il suffit de rappeler les Discours sacrés d'Ælius Aristide : ce rhéteur, grand dévot d'Asclépios, dont il se croit le client privilégié, lui dit toujours, en l'invoquant : δέσποτα Ἀσκληπιέ[3]. On n'expliquera donc pas l'usage de Clément par une tendance religieuse plus sévère, mais, simplement par l'influence de la langue théologique du judaïsme et de l'hellénisme[4].

---

[1] Δημιουργός : Clem., 20, 11 ; 26, 1 ; 33, 2 ; 35, 3 ; 59, 2. Diogn., 8, 7.
δημιουργῶ : Clem., 20, 10 ; 38, 3. Diogn., 9, 1.
δημιουργία : Clem., 20, 6. Diogn., 9, 5.

[2] *Hebr.*, XI, 10 : ἐξεδέχετο γὰρ τὴν... πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.

[3] Cf. *Origines*, p. 190, n. 1.

[4] Aristide, 15, 3 ; Justin, *Apol.*, I, 8, 2 ; 13, 1 ; 20, 5 ; 26, 5 ; 58, 1 ; 63, 11 ; II, 10, 6 ; Tatien, 5, 3 ; 7, 1 ; 17, 3 ; Athénagore, *Legat.*, 6, 3 (bis), 10, 4 ; 13, 1. 2 ; 15, 2 (bis) ; 15, 3 ; 16, 3 ; 22, 8.

[5] Clem., 19, 2 ; 59, 3 ; 62, 2.

[6] I *Petr.*, IV, 19.

[7] II *Macch.*, I, 24 ; VII, 23 ; XIII, 24 ; *Sir.*, XXIV, 8 ; IV *Mach.*, XI, 5. Cfr. Hoennicke, *Judenchristentum*, p. 291.

[8] Cf. *Origines*, p. 190, n. 1.

[9] Aristide, 15, 3 ; Justin, *Apol.* II, 6, 2.

La paternité de Dieu est fréquemment rappelée par Clément; mais ce qu'il exprime par là le plus souvent, c'est la relation du Créateur à son œuvre. Philon aimait à appeler Dieu « Père du monde », « Père de l'univers », « Créateur et Père de l'univers »... Clément dit de même : « Fixons nos regards sur le Père et le Créateur de l'univers »[5]; « le

---

[1] Cf. G. Bardy, ΔΕΣΠΟΤΗΣ, *RSR*, i (1910), p. 374.

[2] Hoennicke, p. 292 : « Ungefähr zwanzigmal lässt sich in dem Clemensbrief die Bezeichnung Gottes als δεσπότης nachweisen. Und weil Gott für Clemens der schlechthin Absolute, der Herr über Leben und Tod ist, dadurch ist es auch veranlasst, dass in dem ganzen Brief keine Stelle sich findet, in welcher die Gläubigen als τέκνα oder als υἱοὶ θεοῦ charakterisiert werden... »

[3] On peut voir, par exemple, le Discours iv (Dindorf, I, p. 517-518), où l'effusion religieuse est particulièrement confiante et ardente.

[4] Bousset, *Kyrios Christos,* 94, a remarqué que le terme théologique κύριος s'est peu répandu dans le monde grec; il reste presque entièrement confiné dans le monde oriental; au contraire, les noms divins δεσπότης, δεσπότις, δέσποινα se rencontrent fréquemment dans la littérature grecque. Sur l'emploi de δεσπότης dans la littérature judaïque et chez Clément, cf. *ib.*, p. 220.

[5] ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου (19, 2).

Démiurge et le Père des siècles, le Très saint »[1]; « le Père, Dieu et Créateur »[2]. Dans le second de ces textes, on remarquera cette expression « Démiurge et Père des siècles », qui rappelle une formule chère au judaïsme[3] et qu'on rencontre aussi d'ailleurs une fois dans le Nouveau Testament[4]. Clément l'emploie volontiers : il dit de même « Dieu des siècles » (55, 6) ; « Roi des siècles » (61, 2)[5].

Dans tout cela, ce qui apparaît surtout, c'est le Créateur et Maître de l'univers : Clément aime à exalter sa toute-puissance[6]; il aime aussi à rappeler sa science qui voit tout. Ces attributs sont autant de motifs d'adoration et de confiance : même dans la mort, il faut compter sur lui : Dieu qui ressuscite les semences (24, 5) et le phénix (26, 1), à plus forte raison ressuscitera ses serviteurs. D'ailleurs la notion même de Dieu créateur et provident est intimement liée par lui à l'idée de la miséricorde et de la bonté paternelle de Dieu : Dieu est débonnaire pour sa créature (19, 3; cfr. 20, 11); le Père compatissant et bienfaisant a des entrailles miséricordieuses pour ceux qui le craignent (23, 1); le Démiurge et Maître de l'univers se réjouit dans ses œuvres (33, 2; cfr. 60, 1).

Cette conception de la paternité de Dieu notre Créateur est celle sur laquelle s'appuyait Notre-Seigneur dans le discours sur la montagne; c'est de là qu'il faisait monter les chrétiens à la croyance plus haute au Dieu qui nous a adoptés, et a fait de nous ses enfants, les frères de son Fils unique. Cet ordre surnaturel et cette vocation sont moins constamment présents à la pensée de Clément qu'à celle de saint Paul; ils ne sont pas cependant méconnus ni oubliés par lui : le Démiurge et le Maître est bon, mais surtout pour ceux qui recourent à lui par Jésus-Christ (20, 11); aimons ce Père indulgent et miséricordieux qui a fait de nous sa part (29, 1); nous sommes appelés par la volonté de Dieu dans le Christ Jésus (32, 4); faisant écho à l'hymne de saint Paul, Clément exalte la charité, celle de Dieu pour l'homme qu'il élève, celle de l'homme pour Dieu à qui il s'unit, et la relation qu'il décrit ainsi est bien la relation surnaturelle que le sang du Christ a créée :

---

[1] ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος (35, 3).

[2] τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην (62, 2).

[3] Par exemple *Tob.*, XIII, 10 (*Origines*, p. 106, n. 2).

[4] *I Tim.*, I, 17.

[5] Knopf note sur 35, 3 : « Die Aeonen sind hier wie auch oft anderwärts, in der Kirche und bei den Gnostikern, grosse Engelwesen ». Cette interprétation personnelle ne me semble pas vraisemblable, elle s'appliquera à d'autres textes, plus ou moins apparentés à celui-ci, par exemple *C. A.*, VIII, 12, 8 : ὁ θεὸς καὶ πατὴρ... ποιήσας τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους... Mais, chez Clément, dans les trois passages où l'on rencontre cette expression, rien ne suggère cette interprétation : les « éons » sont ici non pas les anges, mais les siècles ou les mondes.

[6] 27, 5; 28, 2. Le titre de Tout Puissant est très fréquemment donné à Dieu par Clément : titre; 2, 3; 8, 5; 32, 4; 60, 4; 62, 2. Dans tout l'ensemble des Pères apostoliques, on n'en remarque que 6 autres exemples : *Did.*, 10, 3; Ign., *Phil.*, titre; *Mart.*, 14, 1; 19, 2; Herm., *vis.* III, 3, 5; *sim.* V, 7, 4.

> « Que celui qui a la charité du Christ accomplisse les commandements du Christ. Qui peut décrire le lien de la charité divine? Qui est capable d'exprimer sa beauté sublime? la hauteur où la charité nous élève est ineffable. La charité nous unit étroitement à Dieu; la charité couvre la multitude des péchés, la charité souffre tout, supporte tout; rien de bas dans la charité, rien de superbe; la charité ne fait pas de schisme, la charité ne crée pas de sédition, la charité opère tout dans la concorde; dans la charité se consomme la perfection de tous les élus de Dieu; sans la charité rien n'est agréable à Dieu. Par la charité le Maître nous a élevés à lui; à cause de la charité qu'il a eue pour nous, Jésus-Christ notre Seigneur, selon la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous et sa chair pour notre chair et son âme pour nos âmes » (ch. 49).

Puis, au chapitre suivant, il rappelle le bonheur promis à la charité : « Toutes les générations, depuis Adam jusqu'à ce jour, ont passé; mais ceux qui, par la grâce de Dieu, ont été consommés dans la charité, habitent le séjour des saints et seront manifestés quand apparaîtra le règne du Christ » : et, après avoir cité dans ce sens quelques prophéties de l'Ancien Testament, il conclut : « Cette béatitude appartient à tous ceux qui ont été élus de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen! »

Création et rédemption, ce sont deux ordres de réalités et de pensées que Clément ne sépare pas; il les contemple dans la Providence de Dieu ; il les unit dans son action de grâces ; cette union est particulièrement étroite dans les formules de prière, par exemple au début de la grande prière (59, 2) : « Que le Démiurge de l'univers conserve intact le nombre compté de ses élus, par son Enfant bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière... » ou encore dans les vœux qui terminent la lettre (64) : « Que Dieu qui voit tout, qui est le Maître des esprits et le Seigneur de toute chair, qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour être son peuple privilégié... ».

C'est dans cette œuvre de la rédemption que le Fils de Dieu lui apparaît : il est, comme nous venons de le relire, l'Élu par excellence[1] ; c'est en lui et par lui que Dieu nous a tous choisis ; il est notre grand-prêtre, notre modèle et, par son sang, notre Sauveur ; antérieurement à cette action rédemptrice, il nous est révélé dans sa préexistence. Ce sont tous ces traits qu'il nous faut considérer d'un peu plus près pour que, dans la théologie de Clément, nous découvrions, à côté de Dieu le Père, « le Seigneur Jésus-Christ, le sceptre de la majesté de Dieu ».

§ 3. — Le Fils de Dieu.

Les textes qui viennent de passer sous nos yeux nous font déjà entrevoir la théologie du Fils de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans la lettre de Clément. Un caractère très important s'en dégage : ainsi que nous venons de le constater, c'est dans l'œuvre de la rédemption que Clément aperçoit le Seigneur et nous le fait connaître ; au contraire, il ne dit rien de son intervention dans l'œuvre créatrice.

Le silence de Clément est ici d'autant plus remarquable qu'il décrit plus souvent et avec plus de complaisance l'action de Dieu dans le monde : il la contemple telle qu'elle lui apparaît dans le livre de la Genèse et dans les psaumes, faisant sortir le monde du néant, le ciel, la mer, la terre, l'homme; il rappelle la parole créatrice : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (33); et ni ce spectacle ni ce texte n'évoquent dans sa pensée l'action du Verbe de Dieu, que les apologistes et les autres Pères aimeront à y distinguer. Il est vrai que l'action créatrice du Verbe de Dieu n'a été pleinement révélée que dans l'évangile de saint Jean, et ce livre, qui n'est pas antérieur à la lettre de Clément, n'a pu exercer sur elle aucune influence; mais, à défaut du IVe évangile, Clément avait sous les yeux l'épître aux Hébreux; il s'en est souvent inspiré; il pouvait y lire, dès les premiers versets, l'énoncé de la doctrine que saint Jean allait reprendre et développer : « C'est par son Fils que Dieu a créé les mondes » (1, 2); cette doctrine n'a pas laissé de trace dans sa lettre.

---

[1] Ce titre d'Élu est un titre messianique qui se rencontre fréquemment dans les Paraboles d'Hénoch et deux fois chez saint Luc (IX, 35 ; XXIII, 35). Cf. *Origines*, 329, n. 1.

Ce silence ne nous surprend pas beaucoup : nous l'avons dit en commençant cette étude, et nous le comprenons mieux maintenant, Clément est fortement pénétré des souvenirs et de la langue théologique de l'Ancien Testament; sa foi chrétienne, qui est très profonde, s'adapte sans trop d'effort à ces cadres anciens et rarement elle les brise pour se créer une expression nouvelle. Quand il parle de l'œuvre créatrice, l'évêque de Rome se contente de répéter la parole du psalmiste : « Par une parole de sa majesté Dieu a établi l'univers, et par une parole il peut le détruire »[1]. Cet énoncé élémentaire, qu'il tenait de la tradition juive, était dès lors dépassé par la foi chrétienne; Clément s'en contente; son attention théologique ne se porte pas, d'ailleurs, sur l'origine des choses et sur leur principe; il est beaucoup plus attentif au mystère du salut, et c'est sur ce point qu'il dépasse hardiment l'enseignement de l'Ancien Testament et qu'il reproduit dans toute sa force la doctrine de saint Paul.

Il y a là un fait dont l'historien du dogme de la Trinité doit reconnaître et marquer la conséquence. L'oubli trop prolongé de l'enseignement des Pères apostoliques a fait apparaître, au seuil même de l'histoire du dogme, la doctrine des apologistes; dans cette doctrine la préexistence du Verbe est prouvée et éclairée par le rôle cosmologique qu'on lui reconnaît; le rapprochement de ces deux dogmes donne facilement l'impression qu'ils sont entièrement conditionnés l'un par l'autre : si l'existence du Fils de Dieu est antérieure à tous les siècles, c'est que tous les siècles en dépendent; c'est là sans doute un argument efficace, mais qui ne suffit pas à révéler cette préexistence éternelle, souveraine, indépendante, du Fils de Dieu dans la gloire de son Père ; le Verbe de Dieu n'est pas seulement l'agent tout-puissant par lequel le Père a créé le monde, et auquel le philosophe chrétien recourt pour l'expliquer; il est avant tout le Fils éternel du Père, il est le Seigneur et le Sauveur des hommes. On aime à trouver chez le plus ancien des Pères apostoliques, chez le premier des successeurs de Pierre cette doctrine du salut; c'est elle qui éclaire pour lui la théologie du Fils de Dieu; c'est elle qui fera toujours pénétrer le plus profondément et le plus sûrement le mystère chrétien.

---

[1] 27, 4. Cf. *supra*, p. 256 et n. 5.

C'est au cours de l'exhortation morale qu'il adresse aux Corinthiens que Clément est amené à rappeler la préexistence glorieuse du Fils de Dieu. Il veut prêcher l'humilité et en proposer des modèles; avant de parler des justes de l'Ancien Testament, Élie, Élisée, Ézéchiel, Abraham, Job, Moïse (17), il considère le modèle par excellence, Jésus-Christ :

> « C'est aux humbles qu'appartient le Christ, non à ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ, n'est point venu avec le train de la hauteur et de l'orgueil, encore qu'il l'eût pu, mais avec d'humbles sentiments, selon que le Saint-Esprit l'avait annoncé de lui, car il dit : Seigneur, qui a cru à notre parole ?... »

Après avoir cité tout le texte d'Isaïe, LIII, 1-12 et quelques versets (7-9) du psaume XXI, Clément conclut :

> « Vous voyez, mes bien-aimés, quel modèle nous a été proposé ; si le Seigneur s'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui sommes venus par lui sous le joug de sa grâce ? » (16, 1-17).

L'inspiration de ce chapitre est toute semblable à celle du texte de saint Paul, *Phil.*, II, 5-11 : l'Apôtre, pour exhorter les chrétiens de Philippes à la charité et à l'humilité, leur proposait l'exemple du Christ Jésus, « lequel, alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave... ». L'évêque de Rome, pour inspirer aux Corinthiens les mêmes sentiments, leur propose le même exemple. Pour en faire comprendre la leçon, Clément insiste sur ces deux extrêmes que la volonté du Christ a unis : la majesté qui lui appartenait, l'humilité qu'il a choisie en se faisant homme pour souffrir. Dans la gloire qui est d'abord décrite, tous les commentateurs de Clément reconnaissent la préexistence du Christ [1], elle apparaît en effet avec évidence; l'expression solennelle et magnifique dont se sert Clément « le sceptre de la majesté de Dieu » a-t-elle été frappée par lui? a-t-elle été empruntée, comme tant d'expressions de cette lettre, à la langue liturgique? on ne peut le dire avec certitude [2]. Le sens en est assez clair : le sceptre royal, c'est le symbole et l'instrument de la puissance (*Amos,* I, 5; *Ps.* XLV, 7) et, tout autant, l'instrument de la grâce et de la miséricorde (*Esther,* IV, 11; V, 2); par le sceptre, la toute-puissance royale s'exerce pour dompter et pour sauver : c'est bien le rôle du Christ, « sceptre de la majesté de Dieu ». Clément ajoute : « le Seigneur Jésus-Christ »[1]. Cette formule est usuelle chez Clément; le titre divin κύριος est ainsi employé par lui comme le nom propre du Christ, de même que les titres θεός et δεσπότης sont les noms propres du Père; il est assez vraisemblable que la langue liturgique a exercé ici son influence[2]. Il faut remarquer, en tout cas, dans le chapitre que nous commentons en ce moment, les deux longs textes prophétiques qui y sont transcrits : *Is.*, LIII, 1-12; *Ps.* XXI, 7-9; ces deux prophéties sont chères, entre toutes, à l'Église apostolique : évangélistes, apôtres, évêques, apologistes les répètent à l'envi[3]; dans toute la lettre de Clément, mais ici surtout, on se sent porté par le courant de la tradition chrétienne; c'est elle qui suggère à l'évêque de Rome cette puissante évocation du grand mystère de la foi : la gloire et l'abaissement du Christ[4].

---

[1] Gebhardt-Harnack : « Clementem de praeexistentia Christi sensisse, haud dubium est ». Lightfoot : « This passage implies the preexistence of Christ ». Knopf : « Der Ausdruck σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης soll wohl sagen, dass Gott seine Macht und Herrschaft durch den Christus ausübt und schon vor der Fleischwerdung durch den Praeexistenten ausgeübt hat : er war bereits das σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, als er kam ».

[2] Plusieurs des commentateurs de Clément reconnaissent ici l'influence de l'épître aux Hébreux : ainsi Lightfoot : « The expression is apparently suggested by *Heb.*, I, 8, where Ps. XLV, 6 ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου is applied to our Lord »; de même Hemmer. Ce rapprochement n'a qu'une portée douteuse, non seulement à cause de la différence de l'expression (ῥάβδος dans *Hebr.*, σκῆπτρον chez Clément), mais surtout à cause de la différence de l'image : l'Apôtre, reprenant le texte du psaume, fait du sceptre l'attribut du Christ; Clément voit dans le sceptre le Christ lui-même. — Ce passage de Clément a été cité par saint Jérôme, *in Isaiam,* LIX, 13 (*PL.*, XXIV, 505) : « Sceptrum Dei, Dominus Jesus Christus, non venit in jactantia superbiae, cum possit omnia, sed in humilitate ». Cette citation est intéressante; mais elle ne constitue pas un motif suffisant de corriger le texte et de supprimer τῆς μεγαλωσύνης, comme le veut Lightfoot.

Le Christ est le Sauveur qui nous a rachetés par son sang; il est aussi le Maître dont l'enseignement nous conduit à la vie : il se présente comme notre maître non seulement pendant sa carrière mortelle, dans l'Évangile, mais aussi dans sa préexistence telle que nous la font connaître les livres de l'Ancien Testament; les invitations que la Sagesse adresse aux hommes, ce sont des invitations du Christ : « Celui-ci en effet nous appelle ainsi par l'Esprit-Saint : Venez, enfants, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur... » (22, 1)[5].

---

[1] Κύριος : Ms de Jérusalem et version latine; Κύριος ἡμῶν : *Alexandrinus* et version copte. La première leçon, suivie ici, est adoptée par tous les éditeurs : Gebhardt-Harnack, Lightfoot, Funk-Bihlmeyer, Knopf, Hemmer.

[2] Cfr. Bousset, *Kyrios Christos*, 235-236; 284-285.

[3] Les textes les plus importants sont rappelés par Knopf dans sa note sur ce passage.

[4] Ce mystère éclate surtout dans la passion du Seigneur; c'est elle en effet que rappellent les textes prophétiques cités par Clément; chez saint Paul (*Phil.*, II, 5-11), c'était plutôt l'incarnation qui était mise en lumière.

[5] Aux yeux de Bousset, *Kyrios Christos*, 299, ce qui caractérise le christianisme de Clément, c'est la foi au Christ législateur et juge.

Un peu plus bas, Clément, s'inspirant de l'épître aux Hébreux, décrit le rôle du Christ, notre grand-prêtre et notre Sauveur; il vient de rappeler, d'après le psaume XLIX, 16-23, les grandes leçons que Dieu nous donne; il poursuit :

> « Telle est la voie, mes bien-aimés, où nous avons trouvé notre salut, Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse. Par lui nous fixons nos regards sur les hauteurs des cieux; par lui nous voyons comme dans un miroir le visage immaculé et sublime de Dieu; par lui se sont ouverts les yeux de notre cœur; par lui notre intelligence, jusque-là fermée et couverte de ténèbres, s'épanouit dans la lumière; par lui le Maître a voulu nous faire goûter à la science immortelle, lui qui, étant le rayonnement de la majesté de Dieu, est aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a hérité l'emporte (sur le leur). Car voici comme il est écrit : Dieu fait de ses anges des vents et de ses serviteurs une flamme de feu. Mais au sujet de son Fils le Maître parle ainsi : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui; demande-moi, et je te donnerai les nations comme ton héritage et les frontières de la terre comme ton domaine. Et il lui dit encore : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. Et quels sont ces ennemis? Les méchants, ceux qui s'opposent à sa volonté » (36).

Ce qui apparaît à première lecture dans ce chapitre, c'est sa dépendance étroite vis-à-vis de l'épître aux Hébreux : le Christ grand-prêtre; le Christ, rayonnement de la majesté de Dieu; le Christ transcendant au-dessus des anges; le Christ Fils et Héritier : ce sont les traits essentiels de la christologie de l'épître, et les textes des psaumes cités par Clément sont empruntés par lui à la lettre apostolique (v. *Origines,* p. 444-458); la portée de ces textes et de ces thèses est la même dans les deux documents : le Christ, exalté par delà toutes les créatures, Roi du monde, Fils de Dieu, dispensateur de tous les dons divins, lumière, science, immortalité,

C'est là, estime-t-il, ce qui lui donne un aspect rationnel, sobre et saint, qui contraste avec la « Christusmystik » de saint Ignace d'Antioche. Nous signalerons tout à l'heure, chez Clément lui-même, cette « Christusmystik »; mais dès maintenant nous devons remarquer dans cette croyance même au Christ législateur l'affirmation de sa préexistence.

rayonnement et miroir de la splendeur divine[1], c'est bien notre Salut et notre Seigneur[2].

Cette théologie nous soulève dans le même monde transcendant et divin où les chapitres précédents nous avaient déjà portés[3]; on a cru reconnaître ici encore l'influence de l'ancienne liturgie chrétienne[4], et cette hypothèse n'est pas sans vraisemblance : cette longue période a la solennité d'une formule liturgique, avec la quintuple anaphore qui en souligne les différents membres par le retour du même refrain : διὰ τούτου; bien des détails d'expression ont aussi le même caractère : « le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse » sont des expressions qui se retrouveront, en majeure partie du moins, dans la doxologie de la grande prière et dans la doxologie finale de la lettre[1]; quand nous lisons ici : « le Maître a voulu nous faire goûter à la science immortelle », nous nous rappelons les prières eucharistiques de la *Didaché,* 10, 2 : « Nous te rendons grâces, Père saint,... pour la science, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus... ».

---

[1] Διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ. Lightfoot, Hemmer, Knopf entendent : « le visage... de Dieu »; Gebhardt-Harnack et Funk traduisent : « vultum ejus ». Bien que le nom de Dieu ne se trouve pas dans les lignes précédentes, c'est certainement lui que Clément a en vue (cf. 32, 1) : manifestement ce n'est pas le visage du Christ qui apparait en lui comme dans un miroir. Sur cette métaphore du miroir, Reitzenstein a fait une assez longue dissertation dans son livre *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, pag. 242-255; certains rapprochements sont curieux, mais ils n'éclairent guère notre texte, sur lequel Reitzenstein écrit (249) : « Weniger klar ist I Clem., 36, 2. Doch empfinde ich noch das gleiche Bild : Christus, oder vielmehr die ὄψις Χριστοῦ ist der Spiegel im Himmel, in dem wir uns spiegeln und durch den wir selbst erleuchtet werden ». Cette interprétation ne me semble pas vraisemblable : dans ce miroir ce n'est pas nous que nous voyons (cf. contra, *Jac.*, I, 21 ssq. rappelé ici par Reitzenstein), c'est Dieu et sa divine majesté, dont le Christ est le rayonnement.

[2] Il n'y a donc pas à nous arrêter à la critique que Photius a faite de ce texte, *cod.* 126 (*PG*, CIII, 408) : apres avoir assez bien caractérisé la lettre de Clément comme écrite dans un style simple et vraiment ecclésiastique, il poursuit : αἰτιάσοιτο δ' ἄν τις αὐτὸν ἐν ταύταις ὅτι τε τοῦ ὠκεανοῦ ἔξω κόσμους τινὰς ὑποτίθεται εἶναι, καὶ δεύτερον ἴσως ὅτι ὡς παναληθεστάτῳ τῷ κατὰ τὸν φοίνικα τὸ ὄρνεον ὑποδείγματι κέχρηται, καὶ τρίτον ὅτι ἀρχιερέα καὶ προστάτην τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξονομάζων, οὐδὲ τὰς θεοπρεπεῖς καὶ ὑψηλοτέρας ἀφῆκε περὶ αὐτοῦ φωνάς· οὐ μὴν οὐδ' ἀπαρακαλύπτως αὐτὸν οὐδαμῇ ἐν τούτοις βλασφημεῖ. Nous ne dirons rien de l'océan (20, 8), ni du phénix (25, 2-5), quant au passage que nous avons sous les yeux, si l'on veut le critiquer, il faut se condamner à critiquer en même temps l'épitre aux Hébreux. Photius reconnait dans sa dernière phrase qu'il n'y a pas là de blasphème ; ni Clément ni saint Paul n'ont besoin de cette excuse.

[3] Knopf note ici : « Christus ist göttlicher Art und trägt die Fülle göttlichen Wesens in sich. Er vermittelt sie an die Gläubigen und offenbart ihnen Gott, spendet ihnen Leben und Licht. Die Christusmystik der Gemeinden tritt uns in diesen Sätzen sehr deutlich entgegen, paulinische und johanneische Gedanken klingen an, anderes lässt sich aus den Abendmahlsgebeten der Did. belegen, und ein sehr spürbarer Hauch hellenistischer Frömmigkeit geht durch das Ganze, sehr andrer Art als der Moralismus, den der Brief sonst vertritt ».

[4] Drews, *Clementinische Liturgie*, p. 23 sqq. suivi par Bousset, *Kyrios Christos*, 284-285, et Knopf, note sur ce passage.

Nous avons déjà commenté la grande prière (59-61); nous n'y reviendrons pas ici. Nous y avons remarqué comment le Fils de Dieu était indissolublement uni à son Père; la même remarque est suggérée par les autres doxologies éparses au cours de cette lettre. Nous savons comment les premiers chrétiens, fidèles à l'usage pieux des Juifs, aimaient à s'arrêter, au cours de leurs livres ou de leurs lettres, pour saluer le nom de Dieu par une brève exclamation où ils reconnaissaient sa gloire et s'y complaisaient; rien de plus révélateur que ces cris spontanés où s'exhalait toute la piété du croyant. Ces formules, chez les Juifs comme chez les chrétiens, sont exclusivement réservées au culte divin; mais les chrétiens se distinguent des Juifs en ce que leurs doxologies glorifient non seulement Dieu le Père, mais aussi le Fils et le Saint-Esprit. En étudiant (*Origines*, 350 sq.) l'usage du Nouveau Testament, nous avons remarqué que la doxologie était rapportée le plus souvent à Dieu le Père; parfois cependant le Christ y est mentionné soit comme le Médiateur en qui le Père est glorifié, soit même comme celui qu'on glorifie, soit enfin comme étant uni à son Père dans la gloire et étant avec lui l'objet d'un même culte. Nous retrouvons chez Clément un usage semblable : parfois le Père seul est l'objet de la doxologie : « C'est par la foi que, depuis l'origine du monde, tous les hommes ont été justifiés par le Dieu tout-puissant ; à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (32, 4). « Puisque c'est de lui que nous tenons tous ces biens, nous devons lui rendre grâces de toutes choses ; à lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (38, 4). « (Moïse agit ainsi) afin de glorifier le nom du Dieu véritable et unique ; à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (43, 6)[1].

---

[1] « Nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Protecteur de nos âmes, Jésus-Christ » (61, 3); « ... afin que toute âme puisse plaire à son nom par notre Grand-Prêtre et Protecteur Jésus-Christ... » (64).

Parfois la doxologie est offerte au Père par le Christ : « Celui qui accomplit... les commandements... de Dieu, sera rangé et inscrit au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par qui est à Dieu la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (58, 2). « Nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Protecteur de nos âmes, Jésus-Christ ; par qui soit à toi la gloire et la grandeur maintenant et de génération en génération et dans les siècles des siècles. Amen ! » (61, 3). « ... afin que toute âme puisse plaire à son nom par notre Grand-Prêtre et Protecteur Jésus-Christ, par qui soit à lui gloire et majesté, puissance et honneur, et maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen ! » (64). « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous et avec tous ceux qui ont été partout appelés de Dieu par Jésus-Christ, par qui soit à Dieu gloire, honneur, puissance et majesté, trône éternel, depuis l'origine des siècles jusqu'aux siècles des siècles. Amen ! » (65, 2)[2].

---

[1] 32, 4. δι' ἧς (τῆς πίστεως) πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ᾧ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

38, 4. ταῦτα οὖν πάντα ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

43, 6. ... εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Cfr. 45, 7.

[2] 58, 2. ... τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστιν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

61, 3 : σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

64. εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως... Ἰησοῦ Χ., δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ τιμή, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας...

65, 2. τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα...

Parfois enfin c'est au Christ seul que la doxologie s'adresse : « Le Maître de toutes choses... est bienfaisant pour tous les êtres, mais, au delà de toute mesure, pour nous, qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen ! » (20, 12). « Cette béatitude appartient à tous ceux qui ont été élus de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (50, 7)[1].

On ne rencontre pas chez Clément de doxologie à forme trinitaire ; mais, en revanche, on relève chez lui une formule de serment où la foi en la Trinité s'exprime avec une grande force ; nous l'étudierons un peu plus bas.

Dans tous les textes que nous avons commentés, on aura remarqué que les personnes divines apparaissent surtout à Clément dans leur action sur les âmes et dans le monde ; il aime à contempler Dieu agissant en nous et autour de nous, il ne cherche pas à scruter le mystère de sa vie. La création lui révèle la puissance et la sagesse de Dieu ; la rédemption fait apparaître à ses yeux le Maître très bon qui l'a voulue, le Christ qui l'a méritée par son sang, l'Esprit-Saint qui la consomme par son action dans les chrétiens. Quelques textes achèveront de faire saisir la pensée de l'évêque de Rome.

Comme saint Paul, son maître, il insiste avant tout sur la mort sanglante du Christ : « Contents des viatiques du Christ, vous chérissiez sa parole et pensiez à sa passion » (2, 1) ; « regardons le sang du Christ, comprenons comme il est précieux à Dieu son Père » (7, 4) ; « le sang du Seigneur rachète tous ceux qui croient et espèrent en Dieu » (12, 7) ; « révérons le Seigneur, dont le sang a été versé pour nous » (21, 6) ; « c'est à cause de la charité que le Maître a eue pour nous que Jésus-Christ Notre-Seigneur, par la volonté de

---

[1] 20, 12. ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν εἰρήνῃ... προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν... ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

50, 7. οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. On peut comparer ces formules de doxologie à celles qui sont étudiées ci-dessous, note A, p. 618-630.

Dieu, a donné son sang pour nous et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes » (49, 6). Ce dernier texte se lit à la fin de l'hymne à la charité que nous avons transcrit ci-dessus; on y voit comment, selon la doctrine apostolique[1], la rédemption nous manifeste l'amour divin : amour du Christ qui s'immole, amour du Père qui, pour nous, le livre à la mort et qui le ressuscite (24, 1). On reconnaît encore l'influence de l'enseignement des apôtres dans le parallélisme qu'établit saint Clément entre la mission du Christ par son Père et la mission des apôtres par le Christ : « Les apôtres nous ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ comme des messagers de bonne nouvelle; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ; ces deux choses ont été produites harmonieusement par la volonté de Dieu » (42, 1-2)[2].

L'Église ainsi fondée par le Christ lui appartient : c'est son corps (38, 1 ; 46, 6), c'est son troupeau (44, 3; 54, 2). Son action s'y poursuit, action médiatrice qui est sans cesse rappelée par Clément : nous sommes appelés, élus, sauvés... par Jésus-Christ (36; 50, 7; 58, 2; 59, 3; 64, 1; 65, 2), en Jésus-Christ (32, 4; 43, 1; 46, 6); de même, c'est par Jésus-Christ que nous recourons à Dieu et que nous le glorifions (20, 11; 58, 2; 61, 3; 64, 1; 65, 2).

§ 4. — L'Esprit-Saint.

L'action de l'Esprit-Saint est assez fréquemment rappelée par Clément : c'est une action vraiment divine, d'inspiration, de révélation, de sanctification : c'est celle que les livres saints nous ont fait connaître.

C'est sous l'inspiration du Saint-Esprit que les prophètes ont exhorté les hommes à la pénitence[3]; les Écritures « sacrées et véritables » sont les Écritures « dues au Saint-Esprit » (45, 2); c'est « par le Saint-Esprit » que le Christ nous appelle à lui dans les psaumes (22, 1). Aussi les textes prophétiques d'enseignement ou de prédiction sont présentés comme des paroles du Saint-Esprit[1].

---

[1] *Rom.*, v, 8; VIII, 32; *Jo.*, III, 16; *I Jo.*, IV, 9-10. Cf. *Origines*, p. 415.

[2] Cfr. *Jo.*, XVII, 18; XX, 21. *Origines*, p. 305.

[3] « Les ministres de la grâce divine, inspirés par le Saint-Esprit, ont parlé de la pénitence » (8, 1). Ainsi que le remarque HEMMER dans sa note, c'est des prophètes qu'il s'agit ici ; on ne peut pas, je crois, traduire avec CHOPPIN (*l. l.*, p. 67) : « Aujourd'hui, l'Esprit

Cette action du Saint-Esprit se manifeste dans l'Église, dès sa naissance : c'est d'elle que vient l'assurance des apôtres et l'élan qui leur fait entreprendre l'évangélisation du monde (42, 3); c'est dans le Saint-Esprit qu'ils éprouvent ceux qu'ils établissent évêques et diacres (42, 4). C'est « sous l'inspiration de l'Esprit » que saint Paul a écrit aux Corinthiens (47, 4); aujourd'hui même, les conseils que Clément donne aux Corinthiens, c'est « par le Saint-Esprit » qu'il les leur donne. Et ce ne sont pas seulement les chefs de l'Église qui reçoivent l'Esprit-Saint, ce sont tous les fidèles : quand Clément, au début de sa lettre, décrit la ferveur passée de l'église de Corinthe, il dit : « Une abondante effusion de l'Esprit-Saint s'était répandue sur tous » : c'était le principe de tous ces dons qu'il admire, paix, joie, ardeur, confiance (2, 2).

Cette description de l'église de Corinthe rappelle celle de l'église naissante de Jérusalem, telle que nous la lisons dans les Actes : ce sont les mêmes fruits de sainteté, et c'est la même source qui les fait germer; et l'on peut remarquer, chez Clément comme dans les Actes, que l'action du Christ sur ses fidèles est décrite parfois dans les mêmes termes que l'action du Saint-Esprit; on comparera, par exemple, ces deux passages : « Nos apôtres ont su par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet de l'épiscopat; pour cette raison, ayant reçu une prescience parfaite, ils établirent... » (44,

---

continue ce rôle (d'inspirateur) en inspirant les ministres de la grâce divine qui parlent de la pénitence »; il ne s'agit pas dans ce chapitre de la prédication chrétienne, contemporaine de Clément, mais des exemples des saints de l'A. T. et des exhortations des prophètes.

[1] « Le Saint-Esprit a dit : Que le sage ne se glorifie point de sa sagesse... » (13, 1, citant *Jér.*, IX, 23-24). « Le Seigneur Jésus-Christ est venu... avec d'humbles sentiments, selon que le Saint-Esprit l'avait dit de lui, en ces termes : Seigneur, qui a cru...? » (16, 2, citant *Is.*, LIII, 1-12).

1-2) et : « Reprenez l'épître du bienheureux apôtre Paul. Que vous a-t-il écrit tout d'abord dans les commencements de l'évangile? En vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit qu'il vous a écrit sur lui, sur Céphas et sur Apollo... » (47, 1-3). Cette prescience providentielle, qui a inspiré les apôtres, peut être attribuée soit au Christ, soit à l'Esprit-Saint; il n'importe; c'est la même action divine. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà remarqué dans l'histoire de l'Église apostolique (*Origines*, p. 377) : l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église ne se distingue pas de l'action du Christ, et l'on peut attribuer à l'un ou à l'autre la lumière et l'impulsion que reçoivent les chrétiens.

Dans tous ces traits nous reconnaissons donc l'action divine de l'Esprit-Saint, telle qu'elle nous apparaissait déjà dans l'Écriture, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau. La distinction personnelle, qui apparaît si fermement dans l'évangile de saint Jean, est ici beaucoup moins accusée; on la saisit seulement par comparaison avec les deux autres personnes divines dans les formules trinitaires qu'il nous faut considérer à la fin de cette étude.

§ 5. — La Trinité.

Ces formules sont peu nombreuses, mais elles méritent toute notre attention; une d'elles surtout est vraiment révélatrice. C'est une formule de serment par laquelle Clément confirme son exhortation morale :

> « Acceptez notre conseil, et vous ne vous en repentirez pas. Car aussi vrai que Dieu vit, et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus, celui qui accomplit avec humilité... les commandements donnés par Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ... » (58, 2)[1].

Les Juifs juraient par la vie de Iahvé, et c'était pour eux le serment le plus solennel; Clément jure de même par la vie de Dieu, mais sa foi atteint trois personnes divines, et c'est par leur vie qu'il jure, et aussitôt il ajoute : « la foi et l'espérance des élus » ; ces trois personnes divines sont en effet l'objet de la foi professée au baptême, elles sont aussi l'objet de l'espérance : tout chrétien tend vers elles, et est avide de les contempler et de les posséder ; on sent déjà ici ce désir qui entraînera désormais tous les chrétiens et que, dans le courant du second siècle, Athénagore exprimera avec tant de force : « On nous prendra pour des impies, nous qui savons que la vie présente est courte et vaut peu de chose, qui sommes entraînés par le seul désir de connaître le Dieu véritable et son Verbe, (de savoir) quelle est l'unité de l'Enfant avec le Père, quelle est la communauté du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ces termes unis entre eux, l'Esprit, l'Enfant, le Père, nous qui savons que la vie que nous attendons est plus grande que nous ne pouvons le dire... ! » (*Legatio*, 12). Bien des fois, chez les écrivains postérieurs, se rencontreront des spéculations malhabiles où l'âme essaie en vain de saisir un mystère qui la déborde ; tout en reconnaissant l'imperfection de ces premiers essais théologiques, nous n'oublierons pas la force intime qui donne le branle à tous ces efforts : c'est « la foi et l'espérance des élus » ; la foi cherche à comprendre ; elle sait qu'au ciel elle saisira, et c'est son espoir, mais dès maintenant elle s'efforce d'apercevoir quelque chose de cet infini dont la contemplation lui est promise. Ces essais théologiques n'apparaissent pas encore chez saint Clément ; nulle spéculation savante, mais, dans l'affirmation de la foi et de l'espérance chrétiennes, une vigueur admirable[1].

---

[1] Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι...

---

[1] Ce texte a déjà été cité par saint Basile, *De Spiritu Sancto*, XXIX, 72 (PG, XXIX, 201). Après avoir transcrit deux textes de saint Denys d'Alexandrie, il poursuit : ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης ἀρχαϊκώτερον· ζῇ, φησίν, ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Comme ce chapitre et les suivants (57-65) manquent dans l'*Alexandrinus*, on a assez longtemps négligé ce texte de Clément : Jacobson, dans son édition des Pères apostoliques (1838), écrit, à la suite du chapitre 57 : « Forsitan in hoc chasmate locum habere potuerunt ea, quae a S. Basilio citata ex B. Clemente apud eum non legimus hodie ». La conjecture était exacte, mais on ne pouvait alors la rendre certaine ;

D'autres textes de cette lettre, sans avoir l'énergique relief de celui-ci, rappellent cependant la foi de l'évêque de Rome aux trois personnes divines. On peut la reconnaître dans le parallélisme des trois membres qu'on distingue au début du chapitre 2[1] et surtout au chapitre 42, 3 : « Les apôtres donc ayant reçu les instructions (du Christ) et pleinement convaincus par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et affermis par la parole de Dieu, avec l'assurance du Saint-Esprit, partirent pour annoncer la bonne nouvelle » : Clément, dans ce passage, rapporte la foi des apôtres aux trois personnes divines comme à sa triple source. Plus explicite encore est le chapitre 46, 6 : pour recommander aux Corinthiens la paix et l'union, Clément leur dit : « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ et un seul Esprit de grâce répandu sur nous, et n'y a-t-il pas une seule vocation dans le Christ?[2] ».

---

ce texte paraissait trop formel pour être aussi ancien, et l'on faisait remarquer que le nom de Clément couvrait beaucoup d'apocryphes ; aussi, comme le remarque LIGHTFOOT, I, 399, « the genuineness of the words relating to this subject and quoted by S. Basil was questioned by many ». La découverte du manuscrit de Constantinople et de la version syriaque a levé ces doutes, et l'authenticité du texte ne fait plus doute pour personne. Sa force est reconnue par tous les commentateurs : GEBHARDT-HARNACK : « Tres personas divinas hic numeravit Clemens, ut 2, 1 sq. ; 44, 6. Hoc ideo grave videtur, quod disertis verbis tres illas personas fidem et spem electorum esse scriptor confitetur ». LIGHTFOOT : « The points to be observed here are twofold. First; for the common adjuration in the Old Testament, « as the Lord (Jehovah) liveth », we find here substituted an expression which recognizes the Holy Trinity. Secondly; this Trinity is declared to be the object or the foundation of the Christian's faith and hope ». Cette formule de serment est très rare dans l'ancienne littérature chrétienne; on n'en trouve d'exemple ni chez les Pères apostoliques ni chez les apologistes. Un fragment, cité par EUSÈBE (*HE.* v, 19, 3) du livre de Sérapion contre les Montanistes, contient cette citation d'Ælius Publius Julius, évêque de Debelte, colonie de Thrace (vers 190) : Ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι Σωτᾶς... ἠθέλησε τὸν δαίμονα τὸν Πρισκίλλης ἐκβαλεῖν...

[1] « Contents des viatiques du Christ... vous gardiez soigneusement ses paroles dans votre cœur... Ainsi une paix profonde et joyeuse avait été donnée à tous... et une abondante effusion de l'Esprit-Saint s'était répandue sur tous. Remplis d'une résolution sainte, d'une noble ardeur, d'une pieuse confiance, vous étendiez vos mains vers le Dieu tout-puissant ».

[2] ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν

Harnack, rappelant ce texte et celui du chapitre 58 transcrit ci-dessus, écrit : « Deux fois l'auteur énonce la profession de foi trinitaire; il ne la commente pas, à coup sûr parce que dans cette formule il ne sentait aucune difficulté, pas plus que saint Paul n'en avait senti »[1]. Rien n'indique en effet que ni Clément ni ses lecteurs aient éprouvé aucune difficulté à répéter ces formules de foi; ce n'était pas certes qu'ils n'en aient pas saisi la portée : Dieu, le Christ, l'Esprit-Saint, c'était vraiment leur foi et leur espoir. L'heure n'est pas encore venue des élaborations théologiques, ni des controverses; mais déjà la révélation de Dieu a éclairé les âmes et, sous l'action de la grâce, la foi est née.

En terminant cette étude de saint Clément de Rome, nous pouvons apprécier le jugement que portait Bousset sur cette forme du christianisme primitif (*Kyrios Christos,* p. 291 sqq.) : il veut y reconnaître seulement la conception religieuse du judaïsme de la dispersion; la religion juive se trouverait là, telle qu'on peut l'étudier chez Philon ou au livre de la *Sagesse,* à cette différence près qu'elle aurait perdu son caractère national pour devenir une religion universaliste. Dans cette religion toute rationnelle et toute simple, estime-t-il, Jésus-Christ joue un rôle, mais c'est seulement le rôle d'un législateur et d'un juge (p. 302-303). La foi que nous venons d'étudier dépasse de toute façon cette religion pauvre imaginée par l'historien[2].

ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ. La construction de la phrase est à noter : on voit que les trois premiers termes, et eux seuls sont étroitement parallèles entre eux; le quatrième (κλῆσις) ne se rattache pas comme les trois premiers au verbe ἔχομεν; il exprime une nouvelle idée, il suggère un nouvel argument en faveur de l'union.

[1] *Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1909), III, p. 51, n. 4.

[2] Au reste Bousset lui-même doit convenir que cette forme religieuse « ne s'est nulle part maintenue pure » et que, telle qu'il la décrit, elle n'est guère qu'une abstraction (p. 303); partout les influences du culte ont pénétré, transformant plus ou moins le Christ législateur en un Christ Seigneur. La remarque est juste, mais insuffisante : le Christ Seigneur n'apparaît pas dans le christianisme de Clément comme un élément adventice qui se glisse ici ou là, mais comme l'objet central de la foi.

Sans doute bien des traits accusent ici l'influence du judaïsme hellénistique : la contemplation habituelle de l'œuvre créatrice, la paternité divine conçue comme la relation qui relie le Démiurge à ses créatures plutôt que comme le lien intime né de l'adoption divine : c'était là le cadre traditionnel de la pensée religieuse des Juifs, Clément le reçoit et le respecte. Mais si l'on ne sent pas chez lui la vigueur créatrice des grands apôtres, on y reconnaît sans peine leur influence : de là vient, à la fin du chapitre où est célébrée l'œuvre créatrice, ce cri de la conscience chrétienne exaltant la bienfaisance de Dieu pour ses élus (20, 11-12 ; cf. 29) ; de là surtout cette perspective, sans cesse présente à ses regards, de la rédemption par le sang du Christ, notre protecteur, notre Sauveur, notre Grand-Prêtre. On n'est pas surpris dès lors de voir ce Seigneur apparaître, avant son incarnation, comme le « sceptre de la majesté de Dieu », et on lit sans étonnement cette formule trinitaire où s'épanouit aux yeux du chrétien, la vie de Dieu le Père, du Seigneur Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint.

CHAPITRE II

SAINT IGNACE D'ANTIOCHE[1].

§ 1. — Le Père et le Fils.

Quinze ans à peine se sont écoulés entre la lettre de saint Clément et celles de saint Ignace d'Antioche; c'est un intervalle bien court, et qui ne suffit pas à rendre compte de la grande distance qui sépare ces documents. Nous ne voulons pas dire par là que le christianisme d'Ignace n'ait pas été celui de Clément; cette foi, qui est gravée en lettres de feu dans les courtes missives de l'évêque d'Antioche, l'épître romaine en porte aussi témoignage; mais, comme nous l'avons déjà remarqué, l'origine même de ces écrits explique en partie les caractères différents qui les distinguent : l'épître de Clément est un document officiel, intimant à l'église de Corinthe les remontrances et les directions de l'église de Rome; les lettres de saint Ignace sont de courts billets, rédigés en hâte par un martyr qui marche à la mort et que l'Esprit entraîne irrésistiblement vers le terme désiré. Aussi, tandis que le document romain s'enveloppe encore des formules traditionnelles, héritées en partie du judaïsme, les lettres syriennes sont d'une spontanéité toute personnelle; le martyr, pressé par l'ardeur de sa foi et l'impatience de ses désirs, fait violence à la langue pour exprimer plus vivement ce qu'il croit et ce qu'il aime; il s'affranchit des formules antiques et s'efforce de donner une expression moins indigne d'elle à une foi ineffable. De là ces périodes surchargées, comme celles de saint Paul, défiant les efforts des traducteurs, mais donnant au croyant la joie de sentir tout près de lui, dans sa sincérité vibrante, une âme pleine du Christ.

---

[1] Éditions : LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*², part II, 3 vol. (1889); GEBHARDT-HARNACK, FUNK-BIHLMEYER (*supra*, p. 249, n. 1); LELONG (1910); BAUER (1920). Études historiques et théologiques : Th. ZAHN, *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873); E. VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* (Leipzig, 1894); H. DE GENOUILLAC, *Le Christianisme en Asie Mineure au début du* IIᵉ *siècle* (Paris, 1907); RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius v. Ant.* (Freiburg, 1914); CHOPPIN, *l. l.*, p. 80-100.

Il faut ajouter que, pendant la quinzaine d'années qui sépare Clément d'Ignace (95-110), le dépôt de la révélation s'est enrichi d'un grand trésor : c'est alors, très vraisemblablement, que l'évangile de saint Jean a été fixé par écrit[1]; sans doute cette rédaction a été précédée par un long enseignement catéchétique ; l'apôtre a, pendant bien des années, redit ces discours et ces miracles que nous relisons maintenant dans son livre; mais cet enseignement oral ne semble avoir atteint, du vivant de saint Jean, que son entourage immédiat; on n'en distingue pas l'empreinte dans la lettre de saint Clément. Saint Ignace, au contraire, a subi profondément l'influence johannique[2]; nous la remarquerons particulièrement dans l'intime union du Père et du Fils, si souvent et si fortement marquée dans ses lettres.

Enfin, le milieu syrien et asiatique nous apparaît, à travers les lettres d'Ignace, fort différent du milieu romain; la spéculation théologique y est plus audacieuse, elle accuse l'influence de la philosophie religieuse de l'hellénisme, qui ne semble pas alors atteindre la communauté romaine. Le saint martyr est personnellement étranger à ces curiosités; pendant ces dernières semaines de sa vie, il n'est préoccupé que de l'amour du Christ, du désir de le posséder, du souci de protéger l'Église de Dieu des erreurs ou des divisions qui la menacent. Mais ce souci même ramène à sa pensée les problèmes théologiques discutés autour de lui, et il colore son style des expressions techniques familières à ses correspondants[3].

---

[1] Si l'épître de Clément appartient aux dernières années du règne de Domitien, elle est contemporaine de l'Apocalypse.

[2] Sur les rapports d'Ignace avec l'évangile de saint Jean, cf. Loofs, *PRE*, IV, 29-30, particulièrement p. 30, 14 : « Ignatius hat das Johannes-evangelium gewiss gekannt »; et *infra*, p. 287 sq.

[3] Ce n'est pas un pur hasard qui ramène sous la plume d'Ignace des expressions techniques étrangères à la langue du N. T. et à celle des autres Pères apostoliques : ἀγέννητος, ἀπαθής, ἀδιάκριτος. Le mot

Ces différences profondes, qui distinguent Clément d'Ignace, apparaissent à première lecture, dès qu'on considère la langue théologique de ces deux écrivains. Chez l'évêque de Rome, Dieu est assez souvent appelé Père; mais presque toujours c'est comme créateur que Dieu apparaît alors : il est « le Père et le Créateur de l'univers », « le Démiurge et le Père des mondes »; beaucoup plus rarement il est représenté comme le Père des fidèles; une seule fois (7, 4) comme le Père du Christ; l'usage de saint Ignace est tout opposé : on ne trouve jamais chez lui ces expressions de Créateur (κτίστης) et de Démiurge (δημιουργός) chères à Clément, pas davantage celle de Maître (δεσπότης); au contraire, le nom de Père est d'un usage constant; c'est vraiment le nom par lequel les chrétiens aiment à désigner Dieu, et ils rappellent par là non son rôle de Créateur, mais la relation personnelle qui l'unit au Christ.

La même remarque est suggérée par l'emploi du mot Fils (υἱός) : chez Clément, ce terme, appliqué au Christ, ne se rencontre qu'une fois et dans un passage où il est appelé par une citation biblique[1]; chez Ignace, au contraire, les exemples en sont nombreux; le nom de Fils est un des noms propres du Christ[2].

Le Père, le Fils, l'usage habituel de ces deux termes théologiques est déjà révélateur; il manifeste la tendance de l'âme se portant d'instinct vers Dieu le Père, vers son Fils unique, et ne les séparant pas l'un de l'autre.

Cette première impression est confirmée par la lecture des lettres d'Ignace; dès l'abord on y remarque l'union constante

---

ἀόρατος se rencontre chez lui six fois; chez les autres Pères apostoliques (sauf Diognète), on ne le trouve que chez Hermas (2 fois) et dans la IIa *Clem.* (1 fois); chez Barnabé, on le rencontre dans une citation. Du point de vue du vocabulaire, on pourrait rapprocher les lettres d'Ignace de l'épître aux Colossiens et des pastorales; dans ces deux groupes de documents, on sent l'influence de la polémique théologique sur la langue comme sur la pensée.

[1] 36, 4 (après avoir parlé des anges) « mais à son Fils le Maître a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui... »; on reconnaît d'ailleurs ici un écho de *Hebr.*, I, 5.

[2] *Ephes.*, 4, 2; *Magn.*, 8, 2; *Rom.*, insc.; *Ephes.*, 20, 2; *Magn.*, 13, 1; *Smyrn.*, 1, 1.

du Père et du Fils; cette alliance de mots et de pensées nous frappait jadis quand nous lisions les épîtres de saint Paul[1]; elle n'est pas moins apparente chez Ignace; elle apparaît chez lui avec une constance qu'elle n'a chez aucun autre écrivain de cette époque. Souvent ces deux termes divins sont coordonnés l'un à l'autre et présentés comme un principe unique de grâce et de salut :

Ephes., inscr. : A l'église bénie... dans la volonté du Père et de Jésus-Christ notre Dieu. » *Ephes.*, 9, 2 : « Vous portez Dieu, son temple, le Christ, les objets sacrés. » *Ephes.*, 21, 2 : « Je vous salue en Dieu le Père et en Jésus-Christ, notre commune espérance. » *Magn.*, inscr. : « A l'église bénie en la grâce de Dieu le Père, en Jésus-Christ notre Sauveur, en qui je la salue et lui souhaite, en Dieu le Père et en Jésus-Christ, toute prospérité. » *Magn.*, 1, 2 : « Je souhaite aux églises... l'union avec Jésus et le Père. » *Trall.*, 1, 1 : « Votre évêque s'est trouvé à Smyrne par la volonté de Dieu et de Jésus-Christ. » *Trall.*, 12, 2 : « C'est votre devoir à tous .. de consoler l'évêque pour la gloire du Père, de Jésus-Christ et des apôtres. » *Rom.*, inscr. : A l'église, qui a reçu miséricorde dans la munificence du Père Très-Haut et de Jésus-Christ son Fils unique... qui a reçu la loi du Christ et le nom du Père... » *Rom.*, 9, 1 : « L'église de Syrie a Dieu pour pasteur, en ma place; elle n'aura d'autre évêque que Jésus-Christ et votre charité. » *Philad.*, inscr. : « A l'église de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ... affermie dans la concorde de Dieu et exultant dans la passion de Notre-Seigneur... » *Philad.*, 1, 1 : « Votre évêque a reçu son ministère... par la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ. » *Philad.*, 3, 2 : Ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque; et tous ceux que le repentir ramènera à l'unité de l'Église, ceux-là aussi seront à Dieu pour vivre selon Jésus-Christ. » *Smyrn.*, inscr. : « A l'église de Dieu le Père et du bien-aimé Jésus Christ. » *Smyrn.*, 10, 1 : « Philon et Rheus Agathopus m'ont suivi pour l'amour de Dieu; vous avez bien fait de les recevoir comme des ministres du Christ Dieu. » *Smyrn.*, 12, 2 : « Je vous salue tous..., au nom du Christ..., dans votre unité avec Dieu. » *Polyc.*, inscr. : « A Polycarpe, évêque de l'église de Smyrne, ou plutôt qui a pour évêque Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ. »

Chez saint Ignace, comme aussi chez saint Paul (*Origines*, p. 387), on remarquera particulièrement les formules de salut qui ouvrent ou qui ferment les épîtres : le saint considère les dons que les églises ont reçus de Dieu ou ceux qu'il leur souhaite, et ses actions de grâces comme ses vœux se portent spontanément vers la source unique de tout bien : Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ.

---

[1] *Origines*, p. 387 sq.

On aura pu remarquer aussi comme ces deux termes peuvent se remplacer équivalemment l'un l'autre : Ignace parti, l'église de Syrie n'a plus qu'un évêque ; il dira indifféremment : c'est Dieu le Père, c'est le Christ (*Rom.*, 9, 1); de même il écrira au jeune évêque de Smyrne, Polycarpe, qu'il a pour évêque « Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ ».

Cette unité indissoluble du Père et du Fils dans l'œuvre du salut apparaît surtout dans le terme idéal où tend toute vie chrétienne : atteindre Dieu, atteindre le Christ, c'est tout un, et c'est le bonheur souverain[1].

Dès ici-bas, cette vie d'union commence pour le chrétien : saint Ignace la décrit, soit comme une vie en Dieu, soit comme une vie dans le Christ[2]. Certains historiens ont voulu opposer ce qu'ils ont appelé la « mystique divine » et la « mystique chrétienne », la seconde familière à saint Paul, la première apparaissant chez saint Jean, l'une et l'autre se développant chez saint Ignace[1]; cette opposition est factice; nous ne retiendrons de tout cela que l'union chez saint Ignace de ces deux mystiques, qui sont en effet inséparables; vivre en Dieu, vivre dans le Christ, c'est tout un.

---

[1] On peut comparer, d'une part : *Ephes.*, 12, 2 : ὅταν Θεοῦ ἐπιτύχω. *Magn.*, 14, 1 : ἵνα Θεοῦ ἐπιτύχω. *Trall.*, 12, 2 : αἰτούμενος Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Trall.*, 13, 3 : ὅταν Θεοῦ ἐπιτύχω. *Rom.*, 1, 2 : ἐμοὶ δὲ δύσκολόν ἐστιν τοῦ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Rom.*, 2, 1 : οὔτε γὰρ ἐγώ ποτε ἕξω καιρὸν τοιοῦτον Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Rom.*, 4, 1 : ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι' ὧν ἔστιν Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Rom.*, 9, 2 : ἠλέημαί τις εἶναι, ἐὰν Θεοῦ ἐπιτύχω. *Smyrn.*, 11, 1 : ἵνα ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν Θεοῦ ἐπιτύχω. *Pol.*, 2, 3 : εἰς τὸ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Pol.*, 7, 1 : ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν Θεοῦ ἐπιτύχω. Et, d'autre part, *Rom.*, 5, 3 : ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω... μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Cf. *Rom.*, 6, 1 : ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα.

[2] ἐν Θεῷ : *Ephes.*, 6, 2; *Magn.*, 3, 3; 14; *Trall.*, 4, 1; 8, 2; *Pol.*, 1, 1; 6, 1; on peut comparer encore *Magn.*, 14 : Θεοῦ γέμετε. Cf. la n. de Bauer; dans le Christ : *Ephes.*, inscr.; 1, 1; 3, 1; 8, 2; 10, 3; 11, 1; 11, 2; 12, 2; 20, 2; 21, 2 (« en Dieu le Père et en Jésus-Christ »), etc. Comme on le voit par ces exemples, Ignace représente le plus souvent la vie chrétienne comme une vie « dans le Christ », plus rarement une vie « en Dieu », tandis que, inversement, le but où elle tend est le plus souvent « atteindre Dieu », plus rarement « atteindre le Christ ». Ces habitudes de langage sont commandées par la foi que professe Ignace : sans doute l'action divine est unique, comme aussi est unique le but de la vie; cependant c'est par le Christ qu'on tend au Père; on comprend donc que, dans la vie d'ici-bas, le Christ apparaisse au premier plan, et que le terme final où l'âme tend soit le Père.

Et de même, les chrétiens seront dits indifféremment temples de Dieu et temples du Christ[2]; ils sont « théophores » et « christophores » (*Ephes.*, 9, 2); en parlant ainsi aux Éphésiens, Ignace leur rappelle, par les expressions mêmes qu'il emploie, un usage païen qu'ils avaient sans cesse sous les yeux : on aimait à porter, en l'honneur d'un dieu, un objet sacré ou une amulette représentant soit le dieu lui-même, soit son temple : ce n'est pas en ce sens que les chrétiens sont « porteurs de temples » (ναοφόροι), « porteurs d'objets sacrés » (ἁγιοφόροι); ils ne portent pas sur eux de vaines images, mais ils portent en eux Dieu lui-même et le Christ : « Vous avez en vous Jésus-Christ » (*Magn.*, 12). Et le Christ n'est pas seulement en eux comme le Dieu qui sanctifie son temple, mais comme l'esprit qui les vivifie : il est « notre vie inséparable », τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν (*Ephes.*, 3, 2), « notre vie éternelle », τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν (*Magn.*, 1, 2), « notre vie véritable », τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν (*Smyrn.*, 4, 1).

Cette action vivifiante du Christ est un des dogmes les plus chers à Ignace[3], un de ceux qui accusent le plus manifestement l'influence de saint Paul[4], et surtout de saint Jean[5] : pour lui comme pour saint Jean, ce dogme christologique éclaire toute la théologie de l'Eucharistie[1]. Nous n'avons pas à insister ici sur cette action vivifiante du corps du Christ, « remède d'immortalité, antidote qui nous préserve de la mort et nous assure la vie éternelle en Jésus-Christ » (*Ephes.*, 20, 2).

---

[1] Bousset, *Kyrios Christos*², 119; W. Bauer, n. sur *Ephes.*, 1, 1, p. 195.

[2] *Philad.*, 7, 2 : τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν Θεοῦ τηρεῖτε. *Ephes.*, 15, 3 : οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν. Ce Seigneur qui voit tout, qui habite en nous comme dans son temple, qui est notre Dieu, c'est le Christ; cf. Bousset, *Kyrios Christos*, 281.

[3] Cf. *Ephes.*, 7, 2; 11, 1; *Trall.*, 9, 2; *Ephes.*, 19, 3; *Magn.*, 5, 2; 9, 2; *Trall.*, 2, 1.

[4] On peut comparer Ignace, *Magn.*, 5, 2, et Paul, *Rom.*, vi, 5-11.

[5] *Jo.*, c. vi et xv.

Mais il était nécessaire de la rappeler brièvement : elle éclaire toute la religion d'Ignace, sa foi dans le Christ, source unique de vie, son désir de lui être uni ; cette union, commencée ici-bas, achevée au ciel, c'est pour lui toute la vie.

Dans cette action vivifiante, c'est le Christ qui apparaît en première ligne; mais Ignace n'oublie pas que, si cette chair nous vivifie, c'est en nous communiquant la vie qu'elle-même a reçue du Père[1].

---

[1] Chez saint Jean, vi, comme chez saint Ignace, les deux dogmes, christologique et eucharistique, sont si étroitement unis qu'ils sont inséparables : la première partie du discours du Christ (vi, 27-51) se rapporte directement à l'incarnation, mais déjà l'eucharistie y apparaît : dans le souvenir de la manne (31), plus clairement encore dans l'affirmation du Christ sur le pain céleste et véritable, le pain de Dieu, descendu du ciel et donnant la vie au monde (32-33). Ainsi chez saint Ignace : la croyance à la réalité de la chair vivifiante du Christ retentit immédiatement sur la théologie eucharistique : les docètes, ses adversaires, « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que, dans sa bonté, le Père a ressuscitée » (*Smyrn.*, 7, 1). On a essayé plus d'une fois de réduire au symbolisme la théologie eucharistique de saint Ignace, comme la théologie eucharistique de saint Jean, par exemple A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen, 1906), p. 67-82, particulièrement p. 78; nul ne nie que saint Ignace, comme saint Jean, se complaise dans les symboles; « la foi est la chair du Christ, l'amour est le sang de Jésus-Christ » (*Trall.*, 8, 1), cf. *Philad.*, 5, 1. Mais, chez ces deux théologiens, le symbole suppose une réalité qui est d'abord fermement affirmée; la chair du Christ peut être le symbole de la foi ou le symbole de l'évangile, mais d'abord elle est réelle, elle est vivante et vivifiante, et c'est elle que l'on reçoit dans l'eucharistie. Quant à entendre dans ce passage « eucharistie » au sens de « réunion ecclésiastique », il n'en peut être question; Andersen, l. l., traduit ce texte : « Sie halten sich von Danksagung und Gebet ferne, weil sie nicht zugeben, dass die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs Fleisch Jesu Christi, d. h. die sichtbar gewordene ἐκκλησία sei »; il a omis de transcrire les derniers mots du texte : « cette chair qui a souffert pour nos péchés et que, dans sa bonté, le Père a ressuscitée »; ces mots suffisent pour rappeler à qui l'oublie le réalisme intransigeant d'Ignace.

Ainsi, dans toute cette action divine qui transforme les chrétiens, le Père et le Fils nous apparaissent inséparablement unis : c'est du Père et c'est du Fils que nous vient toute vie ; le Père et le Fils sont en nous comme dans leur temple, et nous sommes en eux comme dans la source de notre être et de notre vie ; et le terme de nos espoirs et de nos efforts, c'est de les saisir : cette étreinte, c'est la vie éternelle. Si l'on envisage d'un peu plus près les différentes phases de cette action divine, on peut remarquer que c'est notre Sauveur Jésus-Christ qui est le plus souvent considéré comme la source de notre vie chrétienne, ici-bas, tandis que la fin dernière où nous tendons est le plus souvent décrite comme la saisie du Père céleste[2].

Cela se comprend aisément, si l'on considère que, dans cette action commune, le rôle du Père et celui du Fils ne sont pas identiques : tous les biens nous viennent du Père comme de leur source suprême, du Fils comme de celui qui nous les communique. Et inversement notre amour, notre culte, notre prière tend au Père par le Fils. Il nous faut étudier d'un peu plus près cet aspect de la vie divine, très accusé aussi dans les lettres de saint Ignace.

§ 2. — Le rôle médiateur du Christ.

Nous remarquerons d'abord les expressions à membres parallèles, semblables à celles que nous avons relevées chez les synoptiques, chez saint Paul, chez saint Clément[3] :

---

[1] Cf. le texte cité et commenté dans la note précédente : « ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que, dans sa bonté, le Père a ressuscitée. » Cette action vivifiante de la chair du Christ est, le plus souvent, rattachée par Ignace comme par saint Paul, à la passion et à la résurrection (cf. *Ephes.*, 17, 1) ; et la résurrection elle-même est rapportée soit au Père qui ressuscite son Fils, soit au Fils qui se ressuscite lui-même (*Smyrn.*, 2).

[2] Cf. *supra*, p. 286, n. 2.

[3] *Origines*, p. 305 ; *supra*, p. 273.

entre le Père et les chrétiens le Christ apparaît comme le médiateur, et sa relation au Père est le modèle idéal de la relation que les chrétiens doivent avoir vis-à-vis de lui : « De même que le Père m'a aimé, je vous ai aimés », dit le Seigneur chez saint Jean (xv, 9); « de même que le Père m'a envoyé, je vous envoie » (xx, 21). Ainsi chez saint Ignace : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ (suivait) son Père » (*Smyrn.*, 8, 1); « vous êtes unis (à votre évêque) comme l'Église à Jésus-Christ, et Jésus-Christ à son Père » (*Ephes.*, 5, 1); « soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres comme Jésus-Christ à son Père, selon la chair[1], et les apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit » (*Magn.*, 13, 2); « soyez les imitateurs de Jésus-Christ, comme il l'est lui-même de son Père[2] ». « Jésus-Christ, notre inséparable vie, est la pensée du Père, de même que les évêques, établis jusqu'aux extrémités du monde, sont dans la pensée de Jésus-Christ » (*Ephes.*, 3, 2).

---

[1] Les mots κατὰ σάρκα manquent dans la version arménienne; leur présence est douteuse dans le texte grec de la forme longue, qui, par suite d'un homoeoteleuton, a laissé ici tomber une ligne entière; ils sont attestés par les meilleurs témoins : manuscrits grecs de la forme moyenne, version latine; ils sont omis par Ligthfoot, mais maintenus par les autres éditeurs : Zahn, Funk, Bihlmeyer, Lelong, Bauer. Sur la portée de ces mots, cf. *infra*, p. 293.

[2] *Philad.*, 7, 2. On peut rapprocher de ce texte les autres passages où est recommandée l'imitation de Dieu ou du Christ; ils nous font entendre ce qu'est cette vie en Dieu, cette vie dans le Christ, dont il a été question : pour Ignace comme pour les apôtres, cette union mystique doit produire des fruits de sainteté qui nous fassent reconnaître pour les enfants de Dieu, pour les membres du Christ; et de même que c'est tout un de vivre dans le Christ et de vivre en Dieu, de même aussi c'est une même chose d'imiter Jésus-Christ et d'imiter Dieu : écrivant aux Tralliens, Ignace les félicite d'être les « imitateurs de Dieu » (1, 2), et, expliquant sa pensée, il leur dit qu'ils ne vivent pas « selon l'homme », mais « selon Jésus-Christ » (2, 1). Écrivant aux Éphésiens, il les exhorte à « être les imitateurs de Dieu, s'étant retrempés dans le sang de Dieu » (1, 1); ainsi que le note Bauer, le contexte et les passages parallèles invitent à reconnaître Jésus-Christ dans le « Dieu » dont il est parlé ici, et, quant à l'action vivifiante de son sang, elle doit s'entendre soit de la passion, soit plutôt de l'eucharistie; cette remarque est juste, mais il faut ajouter que ces deux sens ne s'excluent pas : c'est par l'eucharistie que le fidèle se retrempe dans le sang de la passion. Un peu plus bas, dans cette même lettre, Ignace recommande encore cette imitation du Christ : « Efforçons-nous d'imiter le Seigneur, en rivalisant à qui souffrira davantage l'injustice, le dépouillement, le mépris...; demeurez en Jésus-Christ par votre chair et par votre esprit, en toute pureté et tempérance » (10, 3).

Le parallélisme même de l'expression fait bien entendre le rôle de médiateur du Christ : chef que nous devons suivre, principe de vie auquel nous devons nous attacher, modèle que nous devons imiter, le Christ est tout cela pour nous, le Père est tout cela pour le Christ « selon la chair » ; et cette conception religieuse, qui se déploie ainsi hiérarchiquement, peut aussi ramener à l'unité ces deux termes divins de qui notre vie dépend et où elle tend : le Christ et Dieu son Père ; nous l'avons déjà constaté plus haut, on en pourrait encore donner d'autres exemples[1].

Cette médiation du Christ apparaît encore dans l'interprétation symbolique que saint Ignace propose des différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique : l'évêque, pour lui, représente le Père ; les diacres représentent Jésus-Christ ; le collège presbytéral est l'image du collège apostolique[2] ; sans doute, il ne faut pas trop presser ce symbolisme : si on voulait le prendre à la lettre, on entendrait fort mal les relations du Christ et des apôtres, fort différentes assurément des relations des diacres et des prêtres ; on a déjà remarqué, d'ailleurs, que l'évêque, qui, le plus souvent, représente le Père céleste, peut aussi représenter Jésus-Christ[1]. Malgré tout, on ne peut méconnaître la pensée théologique qui inspire ce symbolisme : entre Dieu le Père et les chrétiens le Christ joue le rôle de médiateur, comme les diacres entre l'évêque et le peuple fidèle.

---

[1] Nous le remarquons dans la note précédente au sujet de l'imitation de Dieu ou du Christ; il faudrait répéter la même remarque à propos de la soumission des chrétiens aux évêques : les textes cités ci-dessus nous représentent la soumission des chrétiens à l'évêque comme une imitation de la soumission du Christ à son Père ; ailleurs, l'évêque apparaît comme le Christ (*Ephes.*, 6, 1.2) ou comme Dieu le Père (*Ephes.*, 5, 3 ; *Magn.*, 2 ; 3, 1 ; cf. *Smyrn.*, 8, 2) ; dans ces textes on ne distingue plus la hiérarchie des personnes divines, on aperçoit seulement la majesté et la puissance souveraines dont l'évêque est revêtu ; c'est celle-là même qui pénètre l'Église entière et qui féconde la vie chrétienne.

[2] « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, de même que l'évêque qui est l'image du Père, les prêtres comme le sénat de Dieu et le collège des apôtres » (*Trall.*, 3, 1). « Veillez à agir toujours dans la concorde que Dieu inspire, l'évêque présidant à la place de Dieu ; et les prêtres à la place du sénat des apôtres, et les diacres, objets de toute mon affection, chargés du ministère de Jésus-Christ, qui, avant les siècles, était près du Père, et qui, à la fin des temps, est apparu » (*Magn.*, 6, 1). Ce symbolisme a été repris dans la *Didascalie*, II, 26, 4-8 : « Primus vero sacerdos vobis est levita episcopus... hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat ; ergo diligatur a vobis. Diaconissa vero in typum Sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis. Viduae et orphani in typum altaris putentur autem

Cette doctrine est exprimée avec une grande force dans ce passage de l'épître aux Philadelphiens, 9, 1 : « Les prêtres (de l'ancienne loi) étaient vénérables ; mais au-dessus d'eux est le Grand-Prêtre, qui a reçu la charge du saint des saints, à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu ; c'est lui qui est la porte du Père, par laquelle entrent Abraham et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres et l'Église : tout cela tendant au même but, l'unité de Dieu[2]. Mais l'évangile a une excellence particulière : l'avènement du Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection ; car les bien-aimés prophètes l'avaient annoncé, mais l'évangile est la

---

a vobis. » Toute cette typologie a été développée dans le passage parallèle des *Constitutions Apostoliques*. L'interprétation symbolique du rôle de la diaconesse représentant le Saint-Esprit est étrangère à Ignace ; Funk n'en connaît pas d'autre exemple ; mais il en rapproche un texte d'Hippolyte, cité par saint Jérôme, *epist.*, 36, 16 (éd. Achelis, *GCS*, I, ii, p. 54) : « Isaac portat imaginem Dei Patris, Rebecca Spiritus Sancti, Esau populi prioris et diaboli, Jacob ecclesiae sive Christi. » Sur cette typologie chez Ignace, cf. H. de Genouillac, *le Christianisme en Asie-Mineure* (Paris, 1907), p. 132 *sqq.*

[1] *Ephes.*, 6, 1-2, rappelé ci-dessus, p. 291 n. 1. De même, le collège presbytéral, qui, le plus souvent, représente le collège apostolique, apparaît une fois (*Magn.*, 2) comme le symbole de la loi de Jésus-Christ.

[2] Ces derniers mots πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα Θεοῦ peuvent s'interpréter en deux sens différents : avec Hefele, Funk, Lelong : « Tout cela tend à notre union avec Dieu » ; ou, avec Lightfoot et Bauer : « Tout cela tend à l'unité divine ». Cette seconde traduction serre le texte de plus près ; comme on le voit par le chapitre précédent de cette même lettre (*Philad.*, 8, 1), l'union (ἕνωσις) est le moyen par lequel on tend à l'unité divine (ἑνότης Θεοῦ) qui est le terme ; cf. la note de Lightfoot sur ce dernier passage.

consommation de la vie éternelle. Tout ensemble est bon, si vous croyez dans l'amour. »

Ce texte, qui semble inspiré de l'épître aux Hébreux, marque bien le rôle unique du Christ médiateur : avant lui, il y avait eu bien des prêtres; il les dépasse tous, étant le Grand-Prêtre qui seul a pénétré dans le saint des saints, seul a reçu la confidence des secrets de Dieu. La comparaison johannique de la porte confirme encore cette doctrine : c'est par lui seul que sont entrés Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres, l'Église, tous ceux qui ont atteint le terme où tous doivent tendre.

Le caractère commun des textes que nous venons d'étudier est d'exprimer la médiation du Christ dans l'œuvre du salut; il faut ajouter que plusieurs de ces textes impliquent une subordination certaine du Christ vis-à-vis de son Père : ainsi *Magn.*, 13, 2 : « Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ à son Père, selon la chair »; *Smyrn.*, 8, 1 : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ (suivait) son Père »; *Philad.*, 7, 2 : « Soyez les imitateurs de Jésus-Christ, comme il l'est lui-même de son Père. » Cette subordination s'explique-t-elle tout entière par l'incarnation, ou faut-il l'entendre aussi du Christ préexistant?

La première interprétation a été défendue avec beaucoup de force par Rackl : « Cette subordination doit s'entendre non du Christ comme Dieu, mais du Christ comme homme » (p. 228). Bauer réplique : « Cela s'appelle proprement prêter à Ignace des préoccupations dogmatiques qui lui sont fort étrangères[1]. » Cela est vite dit, mais il faut cependant compter avec le texte d'Ignace : ces mots « selon la chair » ont un sens restrictif très clair[2] : s'ils signifient quelque chose, c'est précisément que cette sujétion ne s'applique au Christ qu'en tant qu'il est homme[3]. Cette expression ne nous surprend pas, d'ailleurs, sous la plume de l'évêque d'Antioche : il a l'habitude de distinguer nettement le double état du Christ et la double série d'attributs qui en dérivent; c'est ainsi qu'il écrit à Polycarpe (3, 2), que « celui qui est au-dessus de toutes les vicissitudes, en dehors du temps, invisible », « s'est fait pour nous visible, impalpable et impassible », il « s'est fait pour nous passible et a enduré pour nous toutes sortes de souffrances ». De même, il enseigne aux Éphésiens (7, 2) que, en tant qu'il est chair, Jésus-Christ Notre-Seigneur a un commencement, il est dans la chair, dans la mort, né de Marie, passible; en tant qu'il est esprit, il est sans commencement[1], Dieu, vie véritable, né de Dieu, impassible[2]. Cette distinction si nette des deux états du Christ, σαρκικός, πνευματικός, nous permet de donner toute sa valeur à l'expression que nous rencontrons ici : κατὰ σάρκα; c'est au même sens que nous la retrouverons ailleurs chez

---

[1] P. 194; Bauer cite ici et développe le jugement déjà porté par Krueger, dans le *Manuel* de Hennecke, n. sur *Magn.*, 13, 2, p. 196.

[2] Comme nous l'avons dit plus haut, ces mots, qui manquent dans la version arménienne, sont supprimés par Lightfoot, mais ils sont maintenus par tous les autres éditeurs et, en particulier, par ceux dont nous discutons ici l'interprétation, Bauer et Krueger.

[3] La fin du texte est très significative : « Soyez soumis... comme

---

Jésus-Christ à son Père, selon la chair, et comme les apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit. » Ainsi, quand il dépeint la sujétion du Christ, Ignace a soin d'ajouter : « selon la chair »; quand il décrit son empire, qui lui est commun avec le Père et l'Esprit, il écrit simplement « au Christ », sans ajouter aucune précision ni restriction.

[1] Nous reviendrons un peu plus bas sur la signification de ces deux termes γεννητός et ἀγέννητος.

[2] Pour mieux saisir le jeu de ces antithèses, par lesquelles le saint martyr décrit les propriétés opposées des deux natures du Christ, on peut disposer le texte sur deux colonnes parallèles, comme l'a fait Zahn, p. 566, et, après lui, Rackl, p. 259 :

εἷς ἰατρός ἐστιν

σαρκικός τε	καὶ πνευματικός
γεννητὸς	καὶ ἀγέννητος
ἐν σαρκὶ γενόμενος	Θεός
ἐν θανάτῳ	ζωὴ ἀληθινή
καὶ ἐκ Μαρίας	καὶ ἐκ Θεοῦ
πρῶτον παθητὸς	καὶ τότε ἀπαθής

Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Dans la plupart de ces antithèses, saint Ignace considère d'abord la vie terrestre du Christ, puis sa vie glorieuse; mais d'autres textes montrent clairement l'antériorité de la vie divine sur la vie humaine : *Pol.*, 3, 2 : « Attends celui qui est au-dessus de toutes les vicissitudes, en dehors du temps, invisible, qui pour nous s'est fait visible, impalpable et impassible, qui pour nous s'est fait passible, et a enduré pour nous toutes sortes de souffrances. »

Ignace : parlant à deux reprises de l'origine humaine du Christ, il montre qu'il est « né selon la chair de la race de David[1] ».

C'est encore cette distinction des deux natures du Christ et des deux séries d'attributs qui s'y rapportent, que nous reconnaissons dans les textes, en apparence contradictoires, où Ignace représente la résurrection du Christ, tantôt comme un trait de la bonté du Père, qui ressuscite son Fils[2], tantôt comme une œuvre de la puissance du Fils lui-même[3].

Ces habitudes de style et de pensée dissipent donc tous les scrupules que nous pourrions avoir de reconnaître un sens si nettement théologique aux paroles de saint Ignace. Il faut bien en convenir, ce martyr, ce mystique, est en même temps un théologien, et sa théologie est beaucoup plus ferme que celle de plusieurs de ses successeurs et imitateurs.

§ 3. — La nature divine du Christ.

La distinction que nous venons de reconnaître chez saint Ignace du double état du Christ, « selon la chair » et « selon l'Esprit », nous invite à étudier de plus près cette nature divine du Seigneur, ainsi distinguée par l'évêque d'Antioche.

---

[1] *Ephes.*, 20, 2 ; *Smyrn.*, 1, 1 ; ces deux passages sont une citation de saint Paul, *Rom.*, I, 3. Cette même expression prendra un autre sens quand elle s'appliquera aux chrétiens : elle marquera le plus souvent leur conduite humaine, charnelle, par opposition à leur conduite vraiment chrétienne, inspirée du Christ : *Magn.*, 6, 2 ; *Rom.*, 8, 3 ; cf. dans un sens un peu différent, *Ephes.*, 8, 2 ; *Rom.*, 9, 3 ; *Philad.*, 7, 1.

[2] *Trall.*, 9, 2 : ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. *Smyrn.*, 7, 1 : σάρκα... Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

[3] *Smyrn.*, 2 : ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. Sur cette double série de textes cf. RACKL, p. 190. On sait que dans le N. T. la résurrection du Christ est le plus souvent attribuée au Père, parfois cependant (*Jo.*, II, 19 ; cf. X, 17. 18) au Fils ; cf. *Origines*, p. 344, n. 9. La résurrection des justes, attribuée au Christ (*Magn.*, 9, 2), apparaît comme un effet de la descente aux enfers. BARNABÉ, voulant rendre raison de la passion du Seigneur, y verra une première démonstration de sa puissance : « Il a voulu montrer par là, étant encore sur terre, que c'est lui qui ressuscite et qui jugera » (*Barn.*, 5, 7) ἵνα... ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὤν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ... Cf. *Orac. Sibyll.*, VIII, 313-314.

Ce qu'il nous faut constater tout d'abord, c'est que le Christ est, en effet, vraiment Dieu; le fait est si certain que les critiques les plus radicaux doivent l'admettre; ceux que cette affirmation choque en seront quittes, comme J. Réville, en voyant ici une « contradiction prodigieuse » et en proclamant qu'Ignace est « un piètre théologien[1] »; les plus avisés s'efforcent d'atténuer ou de restreindre la portée dogmatique des textes d'Ignace[2] : ils accordent l'attribution faite par Ignace du nom de « Dieu » au Christ, mais seulement dans des cas très particuliers : dans les textes où il est question du « sang de Dieu », de la « passion de Dieu », ou encore dans les expressions telles que « mon Dieu », « notre Dieu »; la première série de textes s'explique, pensent-ils, par un usage ecclésiastique très ancien qui exalte la valeur rédemptrice de la mort du Christ[3]; dans la seconde série de textes, ils voient avant tout des effusions pieuses : ces expressions « mon Dieu », « notre Dieu » ont un accent intime qui marque l'union du chrétien au Christ, mais il n'en faut pas trop presser la portée théologique ; on conclura que « le mot Θεός, quand il est appliqué au Christ, n'a pas la valeur absolue qu'il a quand il se rapporte au πατὴρ ὕψιστος, mais il signifie seulement que, dans le Christ, les chrétiens reconnaissent et saisissent Dieu comme la source éternelle du salut[1] ».

---

[1] *Les Origines de l'épiscopat*, p. 469-471 : « Nulle part les deux pôles de la pensée du grand apôtre ne se dressent aussi nettement l'un en face de l'autre que dans les Lettres d'Ignace. Le caractère divin du Christ y est accentué, comme il ne l'est dans aucun écrit de ce temps, et le réalisme de la mort du Christ y est prêché avec la plus extrême énergie; l'expression « Jésus-Christ, notre Dieu » côtoie les affirmations les plus énergiques concernant la vie humaine et la mort réelle du Christ. Ignace n'a même pas l'air de se douter des contradictions prodigieuses de sa théologie... Assurément, Ignace ne se doutait pas de la portée théologique future des idées qu'il professait. C'est un piètre théologien, mais d'autant plus intéressant peut-être pour nous, parce qu'il se rapproche ainsi davantage des idées courantes chez une partie de la plèbe chrétienne. Pour la majorité des fidèles, alors comme dans tous les temps, il s'agissait surtout de glorifier le Christ, et l'on ne paraît pas s'être montré exigeant sur le choix des moyens théologiques ou philosophiques par lesquels cette glorification pouvait s'opérer... »

[2] Cette interprétation a été défendue surtout par Ed. von der Goltz, *Ignatius*, p. 21 sqq., et par A. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 206-208 dans une longue note. Elle a été combattue, d'une part par les historiens catholiques, particulièrement Rackl, p. 154-166, d'autre part par Bousset et son école : *Kyrios Christos*, p. 250 et n. 4; Bauer, *Ignatius*, p. 193. Bauer remarque que von der Goltz lui-même a abandonné cette interprétation dans un article de la *Theol. Literaturzeitung*, XL (1915), p. 349 sq.

[3] Harnack rappelle *Act.*, XX, 28; Méliton, *fr.* ap. Routh, *Rel. sac.*, I, 122 : ὁ Θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος; Anon. ap. Euseb., *HE*, V, 28, 11 : ὁ εὔσπλαγχνος Θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο

Avant de discuter ces thèses, il faut reproduire les textes d'Ignace dans lesquels le nom de Dieu (Θεός) est appliqué au Christ :

Ephes., inscr. : « Dans la volonté du Père et de Jésus-Christ, notre Dieu. »

1, 1 : « Étant les imitateurs de Dieu, retrempés dans le sang de Dieu. »

7, 1 : « Il n'y a qu'un médecin, chair et esprit, ayant un commencement et n'en ayant pas, Dieu incarné, vie véritable dans la mort, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et puis impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

15, 3 : « Rien n'échappe au Seigneur, mais nos secrets mêmes sont dans sa main : Faisons donc toutes nos actions en pensant qu'il habite en nous, afin que nous soyons son temple, et que lui soit en nous, notre Dieu ; c'est bien ce qu'il est, en effet, et ce qu'il apparaitra à nos yeux par le juste amour que nous aurons pour lui. »

18, 2 : « Notre Dieu, Jésus-Christ, a été, selon l'économie divine, porté dans le sein de Marie, issu de la semence de David et de l'Esprit-Saint. »

19, 2 : « L'ignorance était dissipée, l'antique royauté était détruite, Dieu apparaissant sous forme humaine. »

Trall., 7, 1 : « Gardez-vous de telles gens. Vous y arriverez... en étant inséparablement unis à Dieu Jésus-Christ et à l'évêque et aux préceptes des apôtres. »

ἀπολέσθαι μαρτύρια τῶν ἰδίων παθημάτων. *Test. 12 Patr.*, *Levi*, 4 : ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου. Tert., *de carne*, 5 : « passiones dei », *ad uxorem*, 2, 3 : « sanguine dei ». C'est, remarque-t-il, l'hérésie patripassienne qui a rendu ces formules suspectes et les a fait abandonner.

[1] Von der Goltz, p. 25. Cf. Bruston, *Ignace d'Antioche* (Paris, 1897), p. 206 : « C'est surtout par rapport à nous que Christ est Dieu » ; Rouffiac, *La Personne de Jésus chez les Pères apostoliques* (1908), p. 54 : « Il est Dieu, si l'on veut, au sens subjectif sans l'être au sens objectif » (ces deux textes sont cités par Rackl, p. 153, n. 2). Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 319-320 et n. 1 de la page 320.

Rom., inscr. : « Dans la charité de Jésus-Christ, notre Dieu. »

ib. : « Une pleine et sainte allégresse en Jésus-Christ, notre Dieu. »

3, 3 : « Notre Dieu, Jésus-Christ, étant dans le Père, se manifeste davantage. »

6, 3 : « Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu. Que quiconque le possède en soi comprenne mes désirs et qu'il compatisse, puisqu'il la connaît, à l'angoisse qui me presse. »

Philad., 6, 3 : « Je rends grâces à mon Dieu. »

Smyrn., 1, 1 : « Je rends gloire à Jésus-Christ, le Dieu qui vous a inspiré une telle sagesse. »

10, 1 : « Vous avez fait une belle action en accueillant comme des ministres du Christ Dieu Philon et Rheus Agathopus, qui m'ont suivi pour l'amour de Dieu. »

Polyc., 8, 3 : « Je vous dis adieu pour toujours en Jésus-Christ notre Dieu ; puissiez-vous demeurer toujours en lui, dans l'unité de Dieu et sous sa surveillance. »

« Je salue Alcé, dont le nom m'est cher, adieu dans le Seigneur ! [1]. »

---

[1] La liste ci-dessus ne contient que les textes dont l'interprétation me paraît certaine. Rackl p. (215-225) en fait valoir beaucoup d'autres, que je n'ai pas cru devoir retenir ; je me contente d'en donner ici l'indication :

Ephes., 1, 1 : ἐν Θεῷ. 1, 3 : ἐν ὀνόματι Θεοῦ. 2, 1 : κατὰ Θεόν. 2, 1 : ὁ Θεοῦ ἄξιος. 3, 2 : τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. 4, 1 : τοῦ Θεοῦ ἄξιον. 4, 2 : χρῶμα Θεοῦ. 4, 2 : Θεοῦ μετέχητε. 5, 2 : τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ. 5, 3 : Θεῷ ὑποτασσόμενοι. 6, 2 : ἐν Θεῷ. 7, 1 : ἀνάξια Θεοῦ. 8, 1 : δλοι ὄντες Θεοῦ. 10, 1 : Θεοῦ τύχωσιν. 13, 1 : εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ. 16, 2 : πίστιν Θεοῦ. 21, 1 : εἰς Θεοῦ τιμήν. *Magn.*, 1, 1 : τῆς κατὰ Θεὸν ἀγάπης. 1, 2 : Θεοῦ τευξόμεθα. 2 : χάριτι Θεοῦ. 3, 2 : πρὸς Θεόν. 13, 1 : κατὰ Θεόν. 14, 1 : Θεοῦ γέμετε. Θεοῦ ἐπιτύχω. ὑμῶν ἐν Θεῷ προσευχῆς. 15, 1 : εἰς δόξαν Θεοῦ. 15, 2 : ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ. *Trall.*, 1, 2 : κατὰ Θεόν. 2, 3 : ἐκκλησίας Θεοῦ. 3, 1 : συνέδριον Θεοῦ. 4, 1 : ἐν Θεῷ. 8, 2 : ἐν Θεῷ. *Rom.*, 1, 1 : εὐξάμενος Θεῷ. 1, 2 : τοῦ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. 2, 2 : σπονδισθῆναι Θεῷ. 2, 2 : ὁ Θεὸς κατηξίωσεν. 2, 2 : δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεόν. 4, 1 : ὑπὲρ Θεοῦ ἀποθνήσκω. σῖτός εἰμι Θεοῦ. 6, 2 : τὸν τοῦ Θεοῦ θέλοντα εἶναι. 7, 1 : τὴν εἰς Θεοῦ μου γνώμην. 7, 3 : ἄρτον Θεοῦ. 9, 1 : ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται. 9, 2 : Θεοῦ ἐπιτύχω. 10, 1 : εἰς δόξαν τοῦ Θεοῦ. *Philad.*, 1, 2 : Θεοῦ ζῶντος. 4 : κατὰ Θεόν. 5, 1 : εἰς Θεόν. 8, 1 : Θεὸς οὐ κατοικεῖ. 10, 1 : ἐκκλησίᾳ Θεοῦ. Θεοῦ πρεσβείαν. 10, 2 : ὑπὲρ ὀνόματος Θεοῦ. 11, 1 : εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ. *Smyrn.*, 4, 2 : ἐγγὺς Θεοῦ. μεταξὺ Θεοῦ 6, 2 : τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. 7, 1 : τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ. 8, 1 : Θεοῦ ἐντολήν. 9, 1 : ὑπὸ Θεοῦ τετίμηται. 10, 1 : εἰς λόγον Θεοῦ. 10, 1 : ἐκ χάριτος Θεοῦ. Θεοῦ ἐπιτύχω. 11, 2 : εἰς τιμὴν Θεοῦ. 11, 3 : κατὰ Θεόν. 12, 1 : Θεοῦ διακονίας. 13, 2 : ἐν χάριτι Θεοῦ. *Polyc.*, 1, 1 : ἐν Θεῷ. 2, 3 : Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Θεοῦ ἀθλητής. 3, 1 : ἕνεκεν Θεοῦ. 4, 1 : ἄνευ Θεοῦ. 4, 3 : εἰς δόξαν Θεοῦ. 5, 2 : εἰς τιμὴν Θεοῦ. 7, 1 : Θεοῦ ἐπιτύχω. 8, 1 : Θεοῦ γνώμην.

Rackl a bien soin de faire remarquer (225) que, dans beaucoup des exemples qu'il cite, l'attribution du nom de « Dieu » au Christ ne

Si l'on considère cet ensemble de textes, on remarque que la plupart ne peuvent s'expliquer par le souvenir de la passion du Christ : deux seulement (*Ephes.*, 1, 1 et *Rom.*, 6, 3) se prêtent à cette interprétation ; au reste, si l'on étudie la tradition chrétienne des deux premiers siècles, on conviendra que les six exemples invoqués par Harnack (*supra*, p. 296 n. 3) ne sauraient suffire à démontrer l'existence et l'usage courant d'une formule théologique qui aurait réservé au Christ le nom de Dieu lorsque l'on mentionnait son sang, sa mort, son œuvre rédemptrice.

La seconde remarque, faite par von der Goltz et Harnack, a plus de portée : il est indubitable que, dans la plupart des textes où Ignace applique à Jésus-Christ le nom de « Dieu », il y joint un déterminatif personnel : « mon Dieu » ou « notre Dieu »[1]. Cet usage a certainement une cause et une

---

peut être établie avec certitude ; pour la rendre au moins vraisemblable, il fait remarquer qu'Ignace dit au même sens « en Dieu » et « en Jésus-Christ », « au nom de Dieu » et « au nom de Jésus-Christ » ; cette observation est très juste, et nous l'avons faite ci-dessus ; on n'en conclura pas, pensons-nous, que, dans tous les textes que nous venons de relire, le « Dieu » dont parle Ignace soit Jésus-Christ et non pas Dieu le Père ; mais on en pourra conclure très légitimement que, pour le saint martyr, Dieu le Père et Jésus-Christ sont un unique principe de vie, une unique source de grâce, milieu spirituel dans lequel le chrétien vit, hôte divin qui vit dans le chrétien comme dans son temple.

Inversement HARNACK (208) ne reconnait l'attribution du nom de « Dieu » à Jésus-Christ que dans les textes suivants : *Ephes.* inscr. ; 18, 2 : *Rom.*, inscr. (*bis*) ; 3, 3 ; *Polyc.*, 8, 3 ; *Ephes.*, 1, 1 ; *Rom.*, 6, 3 ; *Ephes.*, 7, 2 ; *Smyrn.*, 1, 1, enfin trois passages dont il estime le texte douteux : *Trall.*, 7, 1 ; *Smyrn.*, 6, 1 ; 10, 1. De ces trois derniers textes, nous avons laissé de côté le second, *Smyrn.*, 6, 1 : la leçon : τὸ αἷμα Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ n'est qu'une conjecture de Lightfoot, appuyée sur le témoignage fort douteux des versions syriaques ; Lightfoot note : « τοῦ Θεοῦ. I have inserted these words in brackets with very great hesitation, as a possible reading » ; les autres éditeurs ne reçoivent pas cette leçon. Au contraire, dans *Trall.*, 7, 1, la leçon Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ est attestée par les manuscrits grecs, latins et coptes et n'a contre elle que l'omission de la version arménienne ; dans *Smyrn.*, 10, 1, le manuscrit grec, appuyé par la version latine, porte Χριστοῦ Θεοῦ ; le papyrus de Berlin, qui contient le texte grec de *Smyrn.*, 3, 3-10, 1, omet Χριστοῦ, de même la version arménienne.

[1] *Ephes.*, inscr., 15, 3 ; 18, 2 ; *Rom.*, inscr. (*bis*) ; 3, 3 ; 6, 3 ; *Philad.*, 6, 3 ; *Polyc.*, 8, 3 ; soit 9 passages sur 15.

signification, mais ce n'est point celle que von der Goltz a proposée. Pour la comprendre, il faut partir de l'usage de l'Ancien Testament, si familier aux premiers chrétiens : les Israélites aiment à appeler Iahvé « notre Dieu », et cela dans les mêmes textes où ils affirment le plus énergiquement le domaine universel et exclusif de Iahvé : ainsi, dans la prière d'Ézéchias (II *Reg.,* XIX, 15-19) : « Iahvé, Dieu d'Israël, assis sur les chérubins, c'est toi qui es le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, toi qui as fait les cieux et la terre... Maintenant, Iahvé, notre Dieu, délivre-nous de la main de Sennachérib, et que tous les royaumes de la terre sachent que tu es seul Dieu, ô Iahvé. » De même dans le psaume XVIII, 32 « Qui est Dieu, si ce n'est Iahvé? Qui est un rocher, si ce n'est notre Dieu? » On retrouve la même foi, semblablement exprimée, dans les apocryphes juifs : *Ps. Sal.,* XVII, 4 : « Le règne de notre Dieu s'étend éternellement sur tous les peuples. » Dans tous ces textes, qui sont très nombreux[1], l'expression « notre Dieu » n'amollit point la vigueur de la foi juive; elle ne fait point de la divinité de Iahvé une divinité purement subjective, créée par la dévotion de ses fidèles et restreinte à leur groupe; mais, en face de l'infidélité universelle, elle dresse la foi du peuple élu, fier de pouvoir dire à Iahvé : « Tu es le Dieu unique, et tu es notre Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob! » Il en va de même ici : en face des païens et des Juifs, la petite communauté chrétienne redit au Christ : « Tu es notre Dieu! » Elle reconnaît sans doute, et elle proclame que le règne du Christ est universel; mais elle a conscience de lui appartenir à un titre spécial; c'est sa fierté et sa force.

Remarquons, d'ailleurs, que cet usage s'est perpétué dans l'Église; nous redisons toujours au symbole : « Je crois... en Jésus-Christ, notre Seigneur »; ce titre est devenu comme le nom propre de Jésus; nous confessons à coup sûr que sa seigneurie est universelle, mais nous aimons à proclamer qu'il est avant tout le Seigneur de ses fidèles, « notre Seigneur[1] ».

---

[1] On peut rappeler encore la prière d'Esther (XIV, 3-19) : elle commence par ces mots : « Mon Seigneur, qui es seul notre Roi!... » elle se poursuit ainsi : « Souviens-toi de nous, Seigneur..., Roi des dieux et dominateur de toute puissance! »

En proclamant le Christ « notre Dieu », les chrétiens affirment donc leur allégeance ; en même temps, ils expriment par là les liens intimes qui les unissent à leur maître ; c'est le sentiment de saint Thomas, dans son cri passionné : « Mon Seigneur et mon Dieu! » (*Jo.*, xx, 28) ; c'est aussi celui de saint Ignace : entre le Christ et lui, il y a une union particulière, née de l'incarnation et de la rédemption, une union « selon la chair et selon l'esprit », ainsi qu'il aime à le redire[2] ; le Christ est l' « inséparable vie » du chrétien[3], non seulement en tant qu'il est Dieu, mais en tant qu'il est Dieu incarné, chef de l'Église, source de sa sainteté et de sa vie. Toutes ces relations créent une intimité plus grande, et c'est là aussi ce que le saint martyr exprime quand il aime à appeler Jésus-Christ « mon Dieu », « notre Dieu ».

En terminant cette discussion, nous sommes donc amené à reconnaître l'inspiration religieuse qui donne à la langue théologique d'Ignace son accent particulier ; les critiques dont nous avons rejeté l'interprétation soulignaient, eux aussi, cet accent mystique, mais ils en prenaient occasion de mettre en question la valeur théologique des termes employés par le martyr ; leur défiance est injustifiée, nous l'avons vu ; le mysticisme d'Ignace ne l'aveugle pas, il l'éclaire ; il lui fait contempler « les choses visibles et invisibles » (*Trall.*, 5, 2 ; cf. *Polyc.*, 2, 2), et cette contemplation donne à sa foi une fermeté et une lucidité incomparables.

La foi en la divinité du Christ n'est pas particulière à Ignace ; l'Église apostolique tout entière la professe, les autres chapitres de ce livre en portent le témoignage ; mais, tout en reconnaissant que le Christ est Dieu, on lui donne rarement ce nom de « Dieu », que l'usage chrétien a consacré comme le nom personnel du Père; on l'appelle le plus souvent « Seigneur ». Chez Ignace aussi le nom de Κύριος est le nom propre de Jésus-Christ; mais ce terme, semble-t-il, ne lui suffit pas à exprimer toute sa foi, et le nom de Θεός, plus réservé, plus sacré, rend mieux tout ce qu'il y a dans son âme d'adoration et d'amour[1].

---

[1] On peut lire sur la valeur de ce titre, dans le symbole, les remarques de KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 604. Sur toute cette question, cf. RACKL, 156 sqq., où se trouvent plusieurs des arguments et des textes invoqués ci-dessus ; BAUER, *Ignatius*, 193.

[2] *Ephes.*, 10, 3 ; *Magn.*, 1, 2 ; 13, 2 ; *Trall.*, inscr. ; *Rom.*, inscr. ; *Smyrn.*, 1, 1 ; 12, 2 ; 13, 2 ; *Polyc.*, 5, 1.

[3] *Supra*, p. 287.

Et ce n'est pas un sentiment aveugle qui s'exprime ainsi, c'est une foi très explicite et très consciente d'elle-même.

Nous connaissons déjà la distinction, familière à Ignace, des deux natures du Christ et des deux séries d'attributs qui lui sont propres : il est chair et esprit, visible et invisible, passible et impassible, né dans le temps et en dehors du temps[2]; Ignace a soin de marquer, d'ailleurs, que c'est pour nous qu'il est devenu visible, pour nous qu'il est devenu passible, pour nous qu'il a souffert; antérieurement à cet abaissement volontaire, il était invisible, impassible[3]. Son état glorieux n'est donc pas seulement le fruit de sa résurrection (*Ephes.*, 7, 2); c'est sa nature, telle qu'elle nous apparaît avant son incarnation.

De cette existence spirituelle il ne faut pas chercher l'origine dans le temps; elle est en dehors du temps, ἄχρονος[4].

---

[1] Von der Goltz (p. 24), voulant expliquer *Smyrn.*, 1, 1 (« Je rends gloire à Jésus-Christ, le Dieu qui vous inspire une telle sagesse »), reprend une explication de R. Rothe : « C'est sous l'empire d'une impression plus vive que cette expression vient ici sous la plume d'Ignace. » Je ne nie pas cette émotion d'Ignace, mais je pense que cette émotion lui fait exprimer les sentiments les plus profonds de son âme. Il est d'ailleurs très remarquable que les documents de cette époque qui donnent au Christ le nom de Θεός sont, pour la plupart, tout vibrants d'émotion et d'enthousiasme; ainsi *Did.*, 10, 6 : ὡσαννὰ τῷ Θεῷ Δαυίδ.

[2] *Supra*, p. 294; *Polyc.*, 3, 2; *Ephes.*, 7, 2.

[3] *Polyc.*, 3, 2 : τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

[4] Cette expression a attiré depuis longtemps l'attention des théologiens et des historiens. Bull écrit dans sa *Defensio fidei Nicaenae*, sect. 3, thes. I, p. 287 : « De Filio Dei manifeste loquitur, praeter alia attributa divina, etiam hoc ipsi tribuens, quod sit ὑπέρκαιρος, ἄχρονος, supra tempus, sine tempore, hoc est aeternus. Nam ea fuit hujus viri Apostolici simplicitas, ut nequaquam putandus sit lusisse in voce

Cette expression est très digne d'attention : nous constaterons, chez plus d'un apologiste, le souci fâcheux d'orienter

---

temporis, ut postmodum luserunt subdoli Ariani ». Lightfoot a consacré une longue note à ce terme (p. 343); Rackl une dissertation érudite et précise (p. 184-189). On nous permettra de revenir encore une fois sur cette question, à cause de sa grande importance. L'adjectif ἄχρονος et l'adverbe ἀχρόνως ont, dans la langue des auteurs païens comme dans celle des auteurs chrétiens, deux sens différents, dérivant l'un et l'autre d'une signification générique : « sans durée » : ils peuvent signifier : « de courte durée » ou « étranger à la durée ». C'est dans le premier sens que Plutarque, parlant des enfants nés avant terme, les appelle δυστυχεῖς καὶ ἀχρόνους (*Placita*, v, 18, 6, éd. Diels, p. 429). On retrouve le même sens chez Philon, *de sacrificiis Abelis et Caini*, 13, 53, et chez saint Basile, *homil.* i *in Hexaem.*, 6 (*PG.*, xxix, 17); voulant exprimer l'efficacité du vouloir divin, qu'aucun intervalle de temps ne sépare de son accomplissement, il écrit : ἵνα τοίνυν διδαχθῶμεν ὁμοῦ τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνυφεστάναι τὸν κόσμον... Ce premier sens ne nous intéresse pas ici. Le second, qui est le plus fréquent, signifie « étranger à la durée », « au-dessus de la durée », « éternel »; c'est ainsi que Plutarque écrit, *De E apud Delphos*, 20 : ἔστιν ὁ Θεός, χρὴ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον... Cf. Sextus Empiricus, *adv. Mathem.*, x, 225; Plotin. *Enn.* iv, i : ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ' οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ... Iren., *Haer.*, i, 17, 2 (*PG.*, vii, 641) : θελήσαντά φασι τὸν δημιουργὸν τῆς ἄνω ὀγδοάδος τὸ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄχρονον μιμήσασθαι... Clem. Al., *Str.* vii, 1, 2, 2 : τιμητέον... τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν. Dans les notes de logique qui forment le viiie *Stromate*, on peut recueillir une remarque sur le mot ἄχρονος, où sont distingués les deux sens que nous connaissons : certains objets sont dits ἄχρονα κατὰ στέρησιν : ce sont ceux qui, d'aucune façon, n'appartiennent au temps; d'autres sont dits ἄχρονα κατὰ μείωσιν : ce sont ceux dont la durée est très courte, et comme instantanée (*Strom.* viii, 28, 7). Chez les Pères du quatrième siècle, on retrouvera le mot ἄχρονος appliqué soit au Verbe de Dieu soit au Père, pour énoncer leur éternité : Basil, *adv. Eunom.*, ii, 17 (*PG.*, xxix, 608 *a*) : τὸ μὲν γεγέννηκα τὴν αἰτίαν ἀφ' ἧς ἔχει τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι σημαίνει· τὸ δὲ ἦν τὴν ἄχρονον αὐτοῦ καὶ προαιώνιον ὕπαρξιν. Greg. Naz., *poem. dogmat.*, i, 1 (xxxvii, 402 *a*) : ἄχρονος υἱός. Didym., *de Trin.*, i, (xxxix, 404 *c*) : ὁ ἐκ τοῦ ἀρρήτου φωτὸς ἀχρόνως ἐκλάμψας.

En dépouillant les différents index, on constate que ἄχρονος ne se rencontre pas ailleurs chez les Pères apostoliques; jamais chez les apologistes; il manque également dans les index d'Origène, il se rencontre trois fois dans les *Philosophoumena* : vi, 54, 1, qui ne fait que reproduire Irénée, i, 17, 2 (*supra*) et viii, 12, 2 et 4 (*infra*); deux fois aussi chez saint Méthode, avec le sens très net d'éternité : *Symposium*, viii, 9, 192 (p. 91, 8) : παραστατικώτερον γὰρ ὅτι τὸ μὲν ἦν αὐτοῦ εἶναι ἀορίστως ἀπεφήνατο καὶ ἀχρόνως... *De Resurr.* ii, 15, 8 (p. 363, la génération du Verbe divin vers la création du monde et, par suite, la tentation, à laquelle tous ne résistent pas, de situer dans le temps cette génération comme la création elle-même. Chez saint Ignace, on ne trouve aucune trace de ces

16) καταποθήσεται πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ ὁλοσχερῶς ἀσθενὲς ὑπὸ τῆς ἀχρόνου ζωῆς καταναλωθὲν καὶ θνητόν. On le trouve, avec le même sens, dans les *Actes* de S. Carpus, 16 (éd. Knopf, p. 12) : ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν ἄχρονος ὢν καὶ τοὺς αἰῶνας ποιήσας αὐτὸς ἄφθαρτος καὶ αἰώνιος διαμένει.

On constate donc que ce terme a, dans la langue philosophique et théologique, une valeur très ferme et constante. Il faut cependant remarquer que les Ariens l'ont employé dans un sens sensiblement différent. Ils exposent ainsi leur pensée dans la lettre à Alexandre (ap. Athanas., *de synodis*, 16. *PG,* XXVI, 708-709) : οἴδαμεν ἕνα Θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀίδιον, μόνον ἄναρχον... Καὶ ὁ μὲν Θεός, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἔστιν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ υἱός, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀίδιος ἢ συναίδιος ἢ συναγένητος τῷ πατρί.

Dans ce texte les Ariens affirment que le Fils a été « créé avant les temps et les siècles », qu'il a été « engendré ἀχρόνως », mais en même temps ils nient qu'il soit éternel. Il y avait là une violence faite au langage, et leurs adversaires catholiques l'ont bien remarqué : Hilaire, *ct. Auxent.*, 6 (*PL.*, x, 613) : « Hujus quidem usque adhuc impietatis fraude perficitur, ut jam sub antichristi sacerdotibus Christi populus non occidat, dum hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum; putant esse quod dicitur. Audiunt Filium Dei; putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora; putant idipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum. »

Il faut ajouter que la forme de l'expression favorisait cette équivoque : les Ariens ne disent pas que le Fils soit ἄχρονος, mais bien qu'il est ἀχρόνως γεννηθείς. Dans cette expression, l'adverbe ἀχρόνως peut signifier non pas « éternellement », mais « en un instant », « sans succession de temps ». C'est en ce sens que ce terme avait été pris par certains gnostiques, qui décrivaient ainsi la génération mythique du Fils de l'Homme, né de l'Homme (*ap.* Hippol., *Philos.*, VIII, 12, 2-4) : λέγει ἄνθρωπον εἶναι τὸ πᾶν... ἀγένητον, ἄφθαρτον, ἀίδιον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπου τοῦ προειρημένου γενητὸν καὶ παθητόν, ἀχρόνως γενόμενον, ἀβουλήτως, ἀπροορίστως... ἦν ἄνθρωπος καὶ ἐγένετο υἱὸς αὐτοῦ, ὥς τις εἴποι· ἦν πῦρ καὶ ἐγένετο φῶς, ἀχρόνως καὶ ἀβουλήτως καὶ ἀπροορίστως ἅμα τῷ εἶναι τὸ πῦρ. Dans les *Constitutions apostoliques,* on ne trouve pas, à en juger par l'index, le Fils appelé ἄχρονος, mais ἀχρόνως γεννηθείς : VIII, 12, 31 : ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται.

Pour revenir enfin au texte d'Ignace, on conclura que le sens du mot ἄχρονος est chez lui incontestablement « éternel »; l'équivoque arienne est écartée, non seulement comme le disait Bull, par la « simplicitas hujus viri Apostolici », mais par la forme même de l'expression.

préoccupations ni de ces confusions : le Christ, considéré dans sa nature divine, est « en dehors du temps », il est éternel. L'ensemble de ces attributs, invisibilité, impassibilité, éternité, caractérisent d'une façon très ferme la nature divine du Christ préexistant[1] ; tout cela se résume pour Ignace en un seul mot : l'esprit[2] ; l'antithèse de la « chair » et de l'« esprit » se ramènera souvent, quand il est question des hommes, à la distinction du corps et de l'âme ; mais, quand il est question du Christ, cette opposition va plus loin et, le plus souvent du moins, elle nous représente la double nature du Seigneur : l'humanité et la divinité ; nous l'avons déjà reconnue dans le texte *Ephes.*, 7, 2 : en tant qu'il est σαρκικός, le Christ partage toutes nos infirmités : il est γεννητός, il est mortel, il est né d'une femme, il est passible ; mais, en tant qu'il est πνευματικός, il est ἀγέννητος, il est la véritable vie, il est de Dieu, il est impassible. Même ressuscité, il reste un homme, et aujourd'hui encore on reconnaît en lui la chair et l'esprit, l'humanité et la divinité : « Après sa résurrection, il mangea et but avec ses disciples comme un être de chair, bien que, par son esprit, il ne fût qu'un avec le Père[3] ». Ainsi cet abaissement volontaire, cette opposition des deux natures qui s'épanouit dans le texte de la lettre à Polycarpe que nous venons de commenter, peut s'énoncer brièvement, dans la langue même d'Ignace, en ces termes qu'emploiera bientôt l'auteur de la II^e^ *Clementis*, 9, 5 : « Le Christ, qui d'abord était esprit, s'est fait chair[4]. »

§ 5. — L'unité et la distinction personnelle du Père et du Fils

Les conclusions auxquelles nous parvenons sur la foi d'Ignace en la divinité du Christ ont été, nous l'avons vu, contestées par plusieurs historiens; elles le sont aujourd'hui de moins en moins; mais la controverse, qui tend à s'apaiser sur ce point, renaît sur un autre, qui n'est pas de moindre importance : sur la distinction éternelle du Père et du Fils, sur la filiation divine du Christ. On accorde volontiers que, pour Ignace, Dieu s'est incarné en Jésus-Christ; on reconnaît aussi que, pour lui, Jésus est le Fils de Dieu; mais tout ceci, estime-t-on, ne conduit pas à la conception trinitaire qu'a adoptée et consacrée l'Église chrétienne; tout au contraire : la distinction du Père et du Fils n'apparaît que dans l'incarnation, et c'est aussi l'incarnation seule qui fait du Christ le Fils de Dieu. Et ce n'est pas seulement la théologie d'Ignace qui est ici en jeu; c'est toute la tradition antérieure aux apologistes; il y a là, assure-t-on, une théologie archaïque que l'hellénisme a refoulée, mais qui reparaîtra plus tard avec Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre. Cette thèse a été récemment défendue avec science et talent par M. Loofs, dans son livre sur Paul de Samosate (surtout p. 293-322).

---

[1] Sur l'invisibilité considérée comme un attribut divin, Bauer compare *Col.*, i, 15 ; I *Tim.*, i, 17 ; *Hebr.*, xi, 27 ; *Jo.*, i, 18, et renvoie à la note du *Manuel* de Lietzmann sur ce dernier texte.

[2] Cf. Rackl, 196-201, et les auteurs cités *ib.*, 198, n. 2.

[3] *Smyrn.*, 3, 3 : μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

[4] Χριστὸς ὁ κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.

L'interprétation qu'elle suppose de la théologie d'Ignace d'Antioche n'est pas nouvelle : voici plus de vingt ans que M. Loofs l'a proposée. En 1907, M. Kroymann l'a soutenue après lui[1] dans son édition du livre de Tertullien, *adversus Praxean*.

---

[1] Kroymann se réfère à la *Dogmengeschichte* de Loofs, p. 100, et au petit livre de G. Krueger, *Dreieinigkeit und Gottmenschheit* (Tübingen, 1905). Ce dernier livre, écrit par un spécialiste, mais destiné au grand public, se contente d'esquisser la position de l'auteur, p. 88 : « Derselbe Gott ist leidenlos und hat um unsretwillen gelitten, ist unsichtbar und um unsretwillen sichtbar geworden. Der Gedanke, dass er durch solche Aussagen den Monotheismus gefährden könne, kommt dem Ignatius gar nicht. Natürlich ist er sich der Scheidung wohl bewusst, aber er stellt sie ganz naiv neben die Ineinsschauung. » Loofs avait précisé bien davantage sa position, surtout dans son article *Christologie* (*PRE*, IV, surtout p. 29, *sq.*); il expose dans ce passage la tradition christologique de l'école d'Asie, représentée par l'évangile de saint Jean, Ignace d'Antioche, les presbytres : cette école, comme son chef saint Jean, attache une souveraine importance à la manifestation historique du Seigneur; elle y voit une manifestation de Dieu; la distinction personnelle du Christ préexistant et de son Père est une donnée dogmatique secondaire, qu'on accepte, mais en y attachant moins d'importance. Le même historien a repris récem-

Cherchant l'origine du monarchianisme, il la trouve là : « La christologie modaliste, du moins si on la considère sous la forme du patripassianisme, n'est pas autre chose que l'aboutissement de quelques formules ignatiennes poussées à leurs dernières conséquences. » Voici comment il s'efforce de prouver cette thèse :

« Naturellement, il ne peut être question de prétendre qu'Ignace n'a pas distingué Dieu et le Christ et qu'il les a considérés comme une seule personne ; chaque page de ses lettres prouve le contraire. Mais la divinité du Christ est affirmée si fortement, qu'on est étrangement surpris de ne pouvoir trouver dans ces écrits aucune citation textuelle de Jean. Si on étudie le cas d'un peu plus près, on cesse de s'étonner : la sublimité des affirmations d'Ignace sur le Christ est telle, que la christologie du quatrième évangile, comparée à celle-là, semble n'en être qu'une forme affaiblie. Où trouverait-on, dans le quatrième évangile, cette qualification audacieuse donnée au Christ : ὁ Θεὸς ἡμῶν, ou bien cette désignation du Christ : ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός ? Que dans le Christ ce soit l'esprit de Dieu lui-même, et non une partie ou une puissance de cet esprit, qui s'est manifestée, c'est le présupposé de la sotériologie ignatienne ; c'est pourquoi il appelle le Christ γνώμη Θεοῦ ou le λόγος (Θεοῦ) ἀπὸ σιγῆς προελθών. Cela ne dit pas moins que le logos de Jean ; cela dit plus. Car, dans le prologue, le logos johannique est clairement conçu comme un second terme en Dieu, non pas comme Dieu lui-même, tandis que les formules ignatiennes tendent clairement à l'identification de Dieu et du Christ au moyen de l'unité de l'esprit. C'est cela qu'exprime la formule souvent citée : ἡνωμένος (Χριστὸς) τῷ πατρὶ πνευματικῶς : le πνεῦμα Θεοῦ et l'esprit du Christ est la même chose. Toutes ces formules ont été créées non par la spéculation, mais par la foi vivante, mais la formule, une fois

---

ment cette question dans son *Paul de Samosate*. Les conclusions que nous développons ci-dessous rejettent cette thèse en ce qu'elle contient d'outré et de négatif, mais s'efforcent de rendre justice aux éléments de vérité qu'elle contient. On remarquera que Loofs, à la différence de Kroymann, identifie, très justement, l'enseignement de saint Jean et celui de saint Ignace.

De ces historiens on peut rapprocher M. BETHUNE-BAKER ; il écrivait dans son *Histoire ancienne de la Doctrine chrétienne* (Londres, 1903), p. 121 : « It cannot be said that these phrases, which Ignatius has used in the few hastily written letters which are all we have, give evidence of any clear conception of distinct personal relations between the eternal Son and the Father », et il ajoutait, en note : « There is some justification for the description of his theology as modalistic ».

> créée, sert à promouvoir la spéculation. Les premières amorces de la spéculation se trouvent chez Ignace lui-même... il n'est pas difficile de les relever. J'en donne ici quelques exemples, qu'on pourrait assurément multiplier : *Polyc.*, 3, 2 : τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν. Noët aurait pu tout aussi bien écrire cela ; et c'est vraiment du patripassianisme que nous rencontrons *Smyrn.*, 2, 1, où il est dit que le Christ s'est ressuscité lui-même... Ignace parle avec la même témérité du « sang » et de la « passion de Dieu », il emploie là des expressions que Calliste lui-même, plus tard, aurait pris soin d'éviter. Ainsi la christologie modaliste n'est pas tombée du ciel ; elle pouvait se réclamer d'une autorité respectée et, si Hippolyte ne nous dit rien de ces appels, cela ne prouve pas qu'ils ne se soient pas produits. » (*Tertullian adversus Praxean,* introd., p. XI-XII.)

Nous avons tenu à citer largement cette page ; elle expose la thèse que nous combattons sous son jour le plus favorable, et nous permet d'en dégager les éléments de vérité qu'elle contient. La « sublimité des affirmations d'Ignace » est hors de doute, et nous nous plaisons à la reconnaître avec M. Kroymann ; mais ces affirmations ne dépassent pas, quoi qu'il en dise, la théologie johannique[1] ; si l'on admet, comme il le fait, que, chez saint Jean, cette confession de la divinité du Christ n'entraîne ni modalisme, ni patripassianisme, il n'y a pas de raison de rendre Ignace responsable de ces doctrines. Il est très vrai qu'on évitera, au début du troisième siècle, des expressions comme « sang de Dieu », « passion de Dieu », dont personne ne prenait ombrage au temps d'Ignace, et qui pouvaient devenir suspectes à l'époque de Noët et de Praxeas[2]. Mais ces expressions sont, en elles-mêmes, irréprochables et resteront chères à la foi et à la piété chrétiennes. Il en va de même, nous l'avons vu, des textes comme *Polyc.,* 3, 2, *Smyrn.,* 7, 1, où le saint martyr se plaît à opposer, dans une série d'antithèses, les deux natures du Christ et leurs attributs respectifs.

---

[1] Pour reprendre les exemples cités ici, le ὁ Θεὸς ἡμῶν d'Ignace ne dépasse pas ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου de Jean ; Ignace a dit : ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, mais Jean avait dit déjà : Θεὸς ἦν ὁ λόγος et ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Ignace dit que le Christ s'est ressuscité lui-même ; Jean l'avait dit déjà (*supra*, p. 295, n. 3).

[2] Cf. *supra*, p. 296, n. 3.

Au reste, on rencontre chez Ignace l'affirmation très claire de la distinction du Christ préexistant et de son Père : « Avant les siècles il était près du Père, et à la fin il est apparu... » Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη (*Magn.*, 6, 1). Nous avons ici l'équivalent de la formule johannique : οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν ; et de nouveau nous saisissons ici la fidélité d'Ignace à l'enseignement de l'apôtre ; et si, dans d'autres passages, l'incarnation est décrite comme une manifestation de Dieu dans la chair, on n'aura pas le droit d'interpréter ces textes dans un sens modaliste ; on y reconnaîtra la doctrine johannique : le Fils de Dieu nous est apparu et, en nous apparaissant, il nous a révélé son Père. Comme nous le verrons bientôt, cette filiation divine est mise en question : beaucoup d'historiens pensent que, pour Ignace, le Christ n'est Fils de Dieu que par le fait de la conception virginale ; nous discuterons plus bas cette thèse, et nous l'écarterons ; mais il importe de remarquer qu'elle n'emporte pas nécessairement la confusion des personnes divines : la plupart des historiens qui ne veulent pas reconnaître chez Ignace le caractère éternel et divin de la filiation du Christ, admettent cependant qu'il préexistait à son incarnation comme un être divin distinct du Père [1].

Ce qui peut, non pas justifier les condamnations des critiques, mais expliquer jusqu'à un certain point leur méprise, c'est le caractère de la religion de saint Ignace : il s'attache de toute son âme à la divinité du Seigneur, mais c'est dans le Christ incarné qu'il l'étreint. L'éternité du Fils de Dieu et ses attributs divins sont fortement affirmés, mais cette vie divine n'est pas décrite pour elle-même : saint Ignace ne contemple pas, comme saint Jean, le Verbe éternel préexistant près de son Père ; il le saisit dans la réalité de sa vie humaine ; « Dieu dans la chair ». L'historien de la théologie aura donc plus de peine à discerner ces mystères divins qui, chez saint Jean, étaient exposés pour eux-mêmes et qui, ici, n'apparaissent qu'à l'arrière-plan de l'incarnation. Il y a là, sans doute, quelque obscurité, mais qui ne pourra pas déconcerter quiconque en a compris l'origine.

---

[1] Ainsi Loofs, dans son article de la *PRE*, IV, p. 25, 5, regardait comme indiscutable que pour Ignace le Christ préexistant n'est pas fils, il est ἀγέννητος, il ne devient υἱὸς Θεοῦ qu'à l'incarnation ; mais, par contre, il reconnaissait que le Christ « préexistant est distinct de Dieu » (p. 29, 53). Même position chez Harnack : à la différence de Zahn et de Loofs, il reconnaît la filiation divine chez Barnabé (*DG*, I, p. 214, n. 2), mais il estime qu'elle est expressément niée par Ignace ; d'autre part, il admet qu'Ignace a conçu le Christ, avant l'incarnation, comme un être divin préexistant près de Dieu (p. 213, n. 1).

On prétend cependant qu'il y a ici plus qu'une obscurité mystérieuse ; on croit reconnaître chez Ignace la négation formelle d'une distinction personnelle en Dieu ; pour le prouver, on allègue les affirmations énergiques, que l'on rencontre chez lui, de l'unité du Père et du Fils. Kroymann le disait dans la page que vous venons de citer : « Les formules ignatiennes tendent clairement à l'identification de Dieu et du Christ, au moyen de l'unité de l'esprit. » Loofs reprend cette thèse avec plus de force dans son récent ouvrage : une tradition, qu'il prétend primitive, aurait rejeté toute distinction personnelle en Dieu ; la preuve décisive est que « déjà chez Ignace on peut reconnaître cette affirmation que le πνεῦμα dans le Christ demeure un avec Dieu ; ce n'est pas seulement du Christ ressuscité qu'Ignace écrit qu'il est πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί (*Smyrn.*, 3, 3), mais c'est encore du Christ historique qu'il dit plus haut : ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν (*Magn.*, 7, 1) »[1].

Ces textes sont en effet très précieux, et nous nous garderons bien d'en récuser le témoignage ; mais ici encore nous ne trouvons rien de plus que la pure doctrine johannique ; ces affirmations d'Ignace sont l'écho direct des paroles du Christ : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père » (v, 19) ; « Je ne puis rien faire de moi-même » (v, 30 ; cf. viii, 28) ; « Moi et le Père nous sommes une seule chose » (x, 30)[2]. Faudra-t-il donc interpréter saint Jean lui-même dans le sens de l'unicité des personnes divines ? Loofs y tend[3], mais vraiment une conséquence aussi insoutenable est la condamnation de cette exégèse.

---

[1] *Paulus von Samosata*, p. 318 et n. 4.

[2] Ces textes de saint Jean sont rappelés par Bauer, dans sa note sur *Magn.*, 7, 1.

[3] Dans tout ce passage de son *Paulus von Samosata* (317, *sq.*),

Nous pouvons donc écarter ces commentaires et cette controverse pour considérer en elle-même la doctrine de saint Ignace. L'objet habituel de sa contemplation est le Christ, vivant et mourant pour nous; il affirme énergiquement la réalité de sa chair, mais toujours il atteint dans la chair Dieu devenu pour nous visible, passible, mortel; et ce Dieu lui apparaît toujours orienté vers un autre, d'où il dépend comme un fils de son père; il lui est tellement uni qu'il n'a aucune action indépendante : « il ne fait rien sans le Père »; le principe de cette union, c'est l'esprit, c'est-à-dire, dans la langue d'Ignace, la nature divine, et cette union, ou plutôt cette unité de la nature divine entre le Père et le Fils, est inaliénable; elle apparaît pendant la vie mortelle du Seigneur (*Magn.*, 7, 1) comme après sa résurrection (*Smyrn.*, 3, 3).

Si nous rapprochons ces traits de ceux que nous avons considérés plus haut dans la nature divine du Christ, éternité, impassibilité, invisibilité et les autres, que trouvons-nous dans tout cela, sinon la doctrine de la consubstantialité? Nous ne pouvons saisir aucune différence entre l'affirmation nicéenne de l'unité de substance en Dieu et l'affirmation ignatienne de l'unité d'« esprit ». Du IIe siècle au IVe, la langue théologique a changé, mais la pensée est la même.

Nous ne nions pas d'ailleurs que ce progrès de la langue n'ait donné à la théologie plus de précision. Le mot « esprit » est susceptible de tant de sens différents qu'il est trop facile de passer de l'un à l'autre au prix d'une confusion ou même d'une erreur. La lecture d'Hermas nous fera constater ces

---

Loofs cherche à montrer que deux traditions se sont trouvées en conflit : une qui aurait admis une seule personne en Dieu, et deux natures dans le Christ; l'autre, qui aurait distingué plusieurs personnes en Dieu, mais n'aurait admis qu'une nature dans le Christ; la première, qu'il appelle « monotheistisch-dyophysitisch », pourrait, pense-t-il, s'autoriser de *Jo.*, XIV, 10; cf. X, 38; d'*Irénée*, IV, 14, 1; et surtout des textes d'Ignace rappelés ci-dessus; on la retrouverait chez Théophile, Paul de Samosate, Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre.

dangers; il serait injuste d'en rendre responsable saint Ignace. Sa langue est la langue du Nouveau Testament, celle de saint Paul et de saint Jean : quand les controverses du IV^e siècle exigeront des théologiens une plus grande précision de vocabulaire, ils auront soin de rappeler que, dans l'évangile ou les épîtres, le mot « esprit » peut se rapporter soit à Dieu le Père : « Dieu est esprit », soit au Fils de Dieu : « le Seigneur est l'Esprit »[1]; les écrivains de tendance monarchienne, comme Marcel d'Ancyre, peuvent abuser de ces équivoques et les anciens modalistes en ont sans doute abusé en effet[2], mais ce serait erreur et injustice de conclure de là que tous les auteurs qui ont employé en ce sens le mot « esprit » sont suspects de tendance monarchienne[3].

§ 6. — La filiation divine.

Le Christ est Dieu; il est un même esprit avec son Père; il est cependant distinct de lui, non seulement dans son incarnation, mais même dans sa préexistence. Telles sont les conclusions auxquelles nous sommes parvenus. Mais ce Christ préexistant était-il Fils de Dieu? ou ne l'est-il devenu que par le fait de sa conception virginale? C'est le point le plus vivement discuté de toute la théologie de saint Ignace.

---

[1] EUSEB., *de ecclesiast. theol.*, III, 5, 173, 19 (p. 163, 5) : λέγεται μὲν οὖν καὶ ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς πνεῦμα, ὡς αὐτὸς ἐδίδαξεν ὁ σωτὴρ εἰπὼν πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς κροσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν... ἀλλὰ καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ πνεῦμα ὢν τυγχάνει... διὸ καὶ περὶ αὐτοῦ λέλεκται ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν καὶ πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος, ἀλλὰ γὰρ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέρου ὄντος παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, τὸ ἴδίωμα παριστὰς ὁ σωτὴρ κέκληκεν αὐτὸ παράκλητον, τὸ κοινὸν τῆς ὁμωνυμίας ἀφορίζων διὰ τῆς τοῦ παρακλήτου προσηγορίας.

[2] MARCELL., *fr.* 49, *ap.* Euseb., *ct. Marc.*, II, 2, 4 (p. 35, 21) : τί τοίνυν ἦν τὸ κατελθὸν τοῦτο πρὸ τοῦ ἐνανθρωπῆσαι; πάντως πού φησιν· πνεῦμα. εἰ γάρ τι παρὰ τοῦτο ἐθέλοι λέγειν, οὐ συγχωρήσει αὐτῷ ὁ πρὸς τὴν παρθένον εἰρηκὼς ἄγγελος πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε. εἰ δὲ πνεῦμα εἶναι φήσει, ἄκουε τοῦ σωτῆρος λέγοντος πνεῦμα ὁ Θεός. — σαφῶς ἐντεῦθεν τοῦ σωτῆρος περὶ τοῦ πατρὸς εἰρηκότος πνεῦμα ὁ Θεός, ἐλέγχεται Μάρκελλος αὐτὸν τὸν πατέρα ἐνηνθρωπηκέναι εἰπών...

[3] LOOFS lui-même a très justement remarqué (*Paulus von Samosata,* p. 241) que l'emploi du mot « esprit » pour désigner la nature divine du Christ se rencontre chez les adversaires les plus acharnés du monarchianisme, par exemple chez Tertullien, dans son *Adversus Praxean.* Cf. A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 96-99.

Les textes à considérer sont tout d'abord ceux où la filiation divine est expressément affirmée :

Ephes., 4, 2 : ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι' ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Ibid., 7, 2 : εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Ibid., 20, 2 : ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ.

Magn., 8, 2 : εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

Ibid., 13, 1 : ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.

Rom., *inscr.* : ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

Ibid. : ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός.

Smyrn., 1, 1 : πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου… ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.

Tous ces textes affirment clairement les liens de filiation qui rattachent le Christ à son Père ; mais cette filiation est-elle éternelle ? Jésus-Christ est-il le Fils de Dieu antérieurement à son incarnation ? ou au contraire Ignace concevait-il cette filiation divine comme consécutive soit à la conception virginale, soit à la résurrection, et n'atteignant que le Christ fait homme ?

Pour beaucoup d'historiens, la seconde interprétation est la seule possible[1].

---

[1] Loofs, *Paulus von Samosata*, 314 : « Bei den apostolischen Vätern findet die Uebertragung des Sohnesbegriffs auf den Praeexistenten sich nur bei Hermas und im Barnabasbrief; bei Ignatius ist sie geradezu ausgeschlossen. » Cette interprétation n'est pas nouvelle, v. Zahn, *Ignatius*, 469 : « Also ist Christus für Ignatius zwar ewiges Ich, aber Gottes Sohn doch erst als der « ins Fleisch Gekommene », als der « aus Maria und Gott » oder « aus David Geschlecht und heiligem Geist » zugleich Entsprossene, und es beschreibt der Name Sohn Gottes den gleichen Umfang wie der Name Menschensohn. » Cf. Zahn, *Marcellus* p. 222 sq. Von der Goltz, *Ignatius*, 18 : « Wenn das υἱὸς Θεοῦ, Sm., 1, zwischen der Davidssohnschaft und der

On insiste surtout sur *Ephes.*, 7, 2 : considéré dans sa nature humaine, dans sa « chair », le Christ est γεννητός; mais, considéré dans sa nature divine, dans son « esprit », il est ἀγέννητος. N'est-ce pas dire clairement qu'il est engendré comme homme, qu'il ne l'est pas comme Dieu, et que, par suite, s'il est Fils de Dieu, c'est selon sa nature humaine, non selon sa nature divine?

Ce raisonnement serait irréfutable[1], si les deux termes en question avaient, au temps d'Ignace, le sens ferme qu'ils eurent après les controverses ariennes : on sait la distinction très nette qui sépare dès lors les deux expressions ἀγένητος

Jungfraugeburt eingereiht ist, so ist damit von selbst gegeben, dass diese Sohnschaft sich für Ign. an die Geburt aus dem heiligen Geist durch die Jungfrau knüpft, und dass er von einer Zeugung noch nichts weiss. Diese ist durch das ἀγέννητος direkt ausgeschlossen. » Harnack, *DG,* i, 214, n. 2 : « Wohl finden sich Stellen in der ältesten heidenchristlichen Litteratur, in denen Jesus unabhängig von und vor seiner menschlichen Geburt als Sohn Gottes bezeichnet wird (so bei Barnabas, gegen Zahn), aber sie sind nicht eben häufig. Sehr deutlich leitet Ignatius das Sohnespraedicat von der Geburt in's Fleisch ab. » Cf. *Ib.,* 213, n. 0. Seeberg, *DG,* i, 91 : « In demselben Sinn wie die Bezeichnung « Gott » ist in der Regel auch der « Sohn Gottes » gemeint, nur Ignatius braucht diesen Begriff noch in der alten historischen Prägung (*Sm.*, 1, 1. *Magn.*, 8, 2). » Il ajoute un peu plus bas, en parlant du Christ : « Er kam vom Vater und ging zu ihm, in dem er jetzt ist. Diese Einheit schliesst aber den persönlichen Unterschied nicht aus. » On retrouve la même interprétation chez plusieurs historiens catholiques. Rackl cite dans ce sens B. Bartmann, *Et Verbum caro factum est,* dans *Theologie und Glaube,* i (1909), 13, et F. J. Doelger, ΙΧΘΥΣ, i (1910), 398. Quant à Tixeront, la réserve qu'il avait exprimée sur ce point dans la première édition de sa *Théologie anténicéenne,* p. 136, a disparu des éditions plus récentes.

Dans le sens opposé on consultera surtout la dissertation très attentive de Rackl, 233-270.

[1] Le P. Richard, dans l'article *Fils de Dieu,* du *Dict. de Théol.*, col. 2409, croit pouvoir écarter ainsi l'objection : « *Ad Ephes.*, 7, 2, Ignace oppose nature humaine et nature divine; or, celle-ci est vraiment inengendrée *(Deus persona, non divinitas generatur)*; ainsi Jésus est « Dieu fait chair » et comme tel « né de Marie et de Dieu » passible, mais maintenant impassible (dans son humanité) ». Je ne crois pas que cette réponse soit efficace : dans *Ephes.*, 7, 2, les deux catégories d'attributs sont distinguées sans doute selon les deux natures, mais rapportées à la personne du Christ; et si ἀγέννητος signifie ici « inengendré », il faudra convenir que le Christ, selon sa nature divine, est inengendré.

de γίγνομαι, « non créé », ἀγέννητος, de γεννάω, « non engendré »; saint Jean Damascène l'énoncera ainsi : « Il faut savoir que le mot ἀγένητος, écrit par un seul ν, signifie ce qui n'est pas créé, ce qui ne devient pas, tandis que ἀγέννητος, écrit par deux ν, veut dire ce qui n'est pas engendré[1] ».

Mais cette distinction, si nettement tracée par saint Jean Damascène, est ignorée des écrivains anciens : on ne la trouve pas au début de l'arianisme; on ne la trouve pas non plus à l'époque de saint Ignace d'Antioche. On nous permettra de renvoyer, pour les preuves de ces affirmations, à la note que nous consacrons à l'étude du mot ἀγέννητος[2]. Les textes des écrivains dont dépend Ignace et ceux des auteurs chrétiens du second siècle conduisent à cette conclusion : une longue tradition philosophique, inspirée surtout par le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Timée*, et secondairement par les traités d'Aristote, distingue parmi les êtres ceux qui *sont* et ceux qui *deviennent*; les premiers sont indépendants, non produits ou non engendrés (ἀγέν(ν)ητα)[3]; ils sont éternels et incorruptibles; les autres, étant produits, sont nécessairement corruptibles : le monde de la génération est le monde de la corruption.

Ce principe étant établi, une discussion classique se poursuit entre les philosophes : Dieu est-il seul ἀγέν(ν)ητος? ou faut-il étendre ce privilège à l'âme humaine? au monde? Philon, Plutarque ont longuement discuté ces thèses; Justin, entre bien d'autres, reprendra cette discussion au début du

---

[1] *De fide orthodoxa*, I, 8 (*PG*, XCIV, 817). — [2] *Infra*, p. 635-647.

[3] Ainsi que nous l'indiquons ci-dessous, dans la note à laquelle nous renvoyons ici, les deux formes ἀγένητος, ἀγέννητος, sont très difficiles à distinguer dans toute la littérature grecque, philosophique ou théologique. Au IIe siècle, la forme ἀγέννητος est mieux attestée pour Ignace, Justin, Athénagore, Irénée; dans les *Oracles sibyllins*, fr. 1, la forme ἀγένητος est certaine, étant garantie par le mètre; chez Théophile, elle est probable; de même chez Philon et Plutarque, bien que la tradition manuscrite soit, pour ces deux auteurs, très flottante. On retrouvera les mêmes fluctuations même au IVe siècle, ainsi que l'a montré M. L. Prestige, *JTS*, XXIV (1923), p. 486-496. L'une ou l'autre forme semble avoir été préférée par les différents écrivains, sans qu'ils aient relevé entre elles aucune diversité de signification.

Dialogue (ch. 5). Les auteurs chrétiens seront unanimes à réserver à Dieu seul le privilège d'être ἀγέν[ν]ητος et, par suite, ἄφθαρτος; mais Irénée exposera longuement comment les trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit, communiquent, par grâce, le don de l'ἀφθαρσία aux créatures humaines, malgré l'infinie distance qui sépare le Dieu non produit de l'homme produit, *differentia infecti Dei et facti hominis.*

Cette histoire de la question éclaire le texte d'Ignace : ce qu'on y trouve, comme dans le passage parallèle, *Polyc.*, 3, 2, c'est l'antithèse de tous les attributs divins et humains ; les privilèges de la divinité se résument en deux mots : indépendance et transcendance. Il est très remarquable qu'ils soient explicitement attribués au Fils de Dieu ; c'est une affirmation doctrinale d'un grand prix qu'on retrouvera équivalemment, à propos de l'ἀγεννησία, dans le texte d'Irénée que nous venons de rappeler (IV, 38, 1-4).

Quand on a dissipé cette équivoque, on ne voit plus dans *Ephes.*, 7, 2, aucune raison de nier la croyance d'Ignace à la filiation éternelle du Christ ; tout au contraire, on peut reconnaître dans ce texte une indication, au moins vraisemblable, de cette croyance. Si l'on distingue dans ce passage la série d'antithèses que Zahn a mise en lumière, on voit que le saint martyr affirme successivement du Christ, en les opposant entre eux l'un après l'autre, les attributs qui conviennent à sa nature humaine et ceux qui sont propres à sa divinité (cf. *supra,* p. 294, n. 2) : il est chair, et il est esprit ; il est produit, et non produit ; il est incarné, et il est Dieu ; il est né de Marie, et il est né de Dieu ; il est passible, puis impassible. Si l'on suit le rythme de ce mouvement de pensée, on est naturellement porté à distinguer ces deux filiations, « de Marie » et « de Dieu », à ne pas les rapporter l'une et l'autre à l'incarnation, mais à interpréter l'une de la filiation humaine, l'autre de la filiation divine ; ce n'est pas en tant que chair, c'est en tant qu'esprit, que le Christ est « de Dieu ».

De même, dans l'épître aux Magnésiens, 8, 2, cette filiation divine semble antérieure à l'incarnation ; c'est le sens le plus naturel du texte : « Il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ son Fils, qui est son Verbe sorti du silence, qui a plu en tout à celui qui l'a envoyé[1]. » Cette manifestation du Père a donc lieu par l'incarnation du Fils que le Père « envoie » en ce monde ; on reconnaît ici sans peine la théologie de saint Paul et de saint Jean : l'envoi du Fils par le Père[2], la révélation du Père dans le Fils[3], ce sont des conceptions fondamentales de la théologie apostolique ; nous les avons commentées, nous y avons reconnu la génération du Fils préexistant à l'incarnation ; chez saint Ignace, héritier de saint Paul et de saint Jean, nous retrouvons la même pensée.

Rackl croit encore reconnaître une affirmation de la filiation éternelle du Christ dans l'épître aux Smyrniotes, 1, 1 : « J'ai pu constater... votre foi en Notre-Seigneur, vraiment de la race de David selon la chair, Fils de Dieu selon la volonté et la puissance divines, né vraiment d'un vierge, baptisé par Jean... » Sans doute, il y a un parallélisme antithétique entre ces deux membres de phrase : ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ ; mais ceci ne nous autorise pas à traduire le second membre, comme le fait M. Rackl : « Le Christ est Fils de Dieu, en tant qu'il a une volonté divine et une puissance divine » (p. 249). On verra bien plutôt ici un souvenir du texte de saint Paul, *Rom.*, i, 3-4 : ...τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης[4]. Saint Paul contemplait ici la filiation divine du Christ, comme éclatant dans sa résurrection, œuvre de la puissance divine ; on retrouvera la même pensée chez Ignace : selon l'infirmité de sa chair, le Christ n'est qu'un descendant de David ; mais, dans la volonté et la puissance divines, il apparaît comme Fils de Dieu[5].

---

[1] Nous étudierons plus bas cette partie du texte.

[2] *Gal.*, iv, 4 ; *Rom.*, viii, 3. Cf. *Origines*, p. 415 sq.

[3] *Jo.*, i, 18 ; xiv, 7-10 ; xvii, 3. *Origines*, p. 506, 526 sq.

[4] Lightfoot rappelle ce passage dans sa note sur ce texte, et ajoute : « Which passage Ignatius doubtless had in his mind. » Sur ce texte de saint Paul, cf. *Origines*, p. 409-412.

[5] Le mouvement de pensée est donc semblable, dans ce texte, à

Les autres textes de saint Ignace, relatifs à la filiation du Christ, ne nous apportent aucune lumière nouvelle ; ils sont neutres et peuvent s'interpréter soit du Christ préexistant et éternel, soit du Christ incarné[1].

Mais, dans la discussion du problème que nous poursuivons ici, nous avons d'autres textes à considérer que ceux où la filiation du Christ est expressément marquée ; nous ne pouvons pas négliger ceux qui le montrent, dans sa préexistence éternelle, près du Père, ou comme sortant, au moment de l'incarnation, d'auprès du Père, ou comme étant uni au Père par son esprit, c'est-à-dire par sa nature divine :

Magn., 6, 1 : πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.

Ibid., 7, 2 : Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.

Rom., 3, 2 : τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν.

Smyrn., 8, 3 : συνέφαγεν αὐτοῖς... ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

Ces textes nous font entrevoir quelque chose de la vie divine du Christ, soit avant son incarnation, soit au moment où, envoyé par le Père, il vient ici-bas, soit pendant sa présence visible sur la terre : il apparaît comme vraiment distinct du Père, comme venant d'auprès de lui, comme restant uni à lui ; l'interprétation la plus naturelle de ces données n'est-elle pas cette filiation divine, que saint Paul et saint Jean enseignaient déjà et que les contemporains ou les successeurs immédiats d'Ignace enseignent à leur tour ? et cette filiation n'est-elle pas rappelée par ce nom de Père

---

celui que nous suivons dans *Ephes.*, 7, 2 : πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής : le Christ apparaît d'abord dans l'infirmité de sa chair, puis, dans la gloire de sa résurrection.

[1] Rackl (236) critique avec raison la traduction donnée par Funk de *Ephes.*, 20, 2 : *In uno Jesu Christo, qui secundum carnem ex genere David filius est hominis et filius dei.* Cette traduction semble faire dépendre la double filiation du Christ de son incarnation ; le texte d'Ignace ne présente pas ce sens ; ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ. Ces deux membres τῷ... τῷ... sont coordonnés l'un à l'autre, et non subordonnés ; le second n'est donc pas déterminé par le premier ; Lelong traduit exactement : « En Jésus-Christ, fils de David selon la chair, à la fois fils de l'homme et fils de Dieu. »

donné ici à Dieu? Nous l'avons remarqué au début de ce chapitre : dans les lettres de saint Ignace, le nom de Père n'a pas, comme souvent chez saint Clément, le sens de Créateur ou de Démiurge ; il signifie proprement le Père du Christ, et de là vient l'union fréquente de ces deux termes, Père et Fils, qui est une des caractéristiques de la langue théologique de l'évêque d'Antioche. S'il en est ainsi, on a le droit, dans les textes que nous considérons ici, de donner à cette expression toute sa valeur théologique et de reconnaître, dans cette vie divine, les relations éternelles du Père et du Fils.

Ajoutons enfin que nous sommes conduits à la même conclusion si nous considérons les controverses soutenues par saint Ignace contre les hérétiques. Les docètes, qui sont pour lui les ennemis les plus dangereux et ceux qu'il poursuit sans cesse, niaient la réalité de l'incarnation du Christ ; si sa filiation n'avait été qu'une conséquence de cette incarnation, elle eût été du même coup mise en question. Or, rien dans les lettres n'indique sur ce point la plus légère contradiction ; pour tous les chrétiens, Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu, cela ne souffre aucun doute ; n'est-ce point un signe que la racine de cette filiation n'était point dans la chair, dont bien des contradicteurs contestaient alors la réalité, mais dans la nature spirituelle et divine du Christ, que tous confessaient[1].

---

[1] HARNACK écrit, *DG*, 213, n. 6 : « In der That gilt ihm (Ignatius) Jesus erst durch seine Geburt aus dem h. Geist als Sohn Gottes ; aber andererseits : Jesus ist ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθὼν (*Magn.*, VII, 2), ist λόγος θεοῦ (*Magn.*, VIII, 2), und wenn Ignatius so oft gegen den Doketismus die Wahrheit der Geschichte Jesu betont, so muss man annehmen, dass er mit den Gnostikern die These theilt, dass Jesus von Natur ein Geistwesen sei und dass die Voranstellung der menschlichen Prädicate nur den gegebenen Ausgangspunkt der Definition bezeichnen soll. » La seconde partie de ce texte est très juste ; l'argumentation d'Ignace contre les gnostiques docètes force à admettre qu'il reconnaît, aussi bien que ses adversaires, la nature divine du Christ ; mais la même argumentation renverse ce qui est affirmé plus haut : si Jésus n'est fils de Dieu que parce qu'il est né de l'Esprit-Saint, cette filiation ne pouvait être, pour les docètes, qu'apparente comme cette nativité elle-même ; on ne s'explique pas que cette contradiction inévitable, portant sur un dogme très cher à Ignace, n'ait laissé aucune trace dans sa controverse.

6. — Le Verbe de Dieu[1].

Jésus-Christ Fils de Dieu, c'est, nous venons de le voir, un des dogmes les plus familiers et les plus chers à saint Ignace; Jésus-Christ Verbe de Dieu, c'est encore pour lui un objet de foi, mais qui est beaucoup plus rarement présent à sa pensée. On ne le trouve directement énoncé que dans un passage de la lettre aux Magnésiens, 8, 2 : « Il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe sorti du silence, qui a plu en tout à celui qui l'a envoyé[2]. »

La première remarque que suggère ce texte, c'est l'étroite union de ces deux termes, Fils et Verbe; ce rapprochement apparaissait déjà dans le prologue de saint Jean (I, 1. 14-18) ; on n'est pas surpris de le retrouver chez un disciple fidèle de saint Jean; mais on est en droit d'y voir une nouvelle preuve de la filiation divine : Fils de Dieu, Verbe de Dieu, Jésus-Christ est l'un et l'autre en vertu de sa nature divine et non de sa conception virginale[1].

---

[1] Cf. Rackl, 270-277; Aall, *Geschichte der Logosidee*, II, 191-194; les notes des éditeurs, surtout de Lightfoot et de Bauer sur *Magn.*, 8, 2.

[2] εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Cette leçon, attestée par la version arménienne et Sévère d'Antioche, est adoptée, depuis Lightfoot, par tous les éditeurs, sauf Hilgenfeld. La leçon du manuscrit grec, de la version latine et de Timothée Ælure est : ...λόγος ἀίδίος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών... L'insertion des deux mots ἀίδιος οὐκ est expliquée par le désir d'effacer de ce texte ce qui lui donnait une apparence gnostique. Lightfoot a rappelé le passage où Eusèbe reproche à Marcel d'Ancyre d'avoir renouvelé l'hérésie gnostique du Logos, né du Silence : *Eccles. Theol.*, II, 9 (éd. *CGS*, p. 109, 2 *sqq.*) : ἃ δὴ Μάρκελλος ἐτόλμα ὑποτίθεσθαι, πάλαι μὲν λέγων εἶναι τὸν Θεὸν καί τινα ἡσυχίαν ἅμα τῷ Θεῷ ὑπογράφων ἑαυτῷ (κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν τῶν ἀθέων αἱρεσιωτῶν ἀρχηγὸν ὃς τὰ ἄθεα δογματίζων ἀπεφαίνετο λέγων· ἦν Θεὸς καὶ σιγή), μετὰ δὲ τὴν σιγὴν καὶ τὴν ἡσυχίαν προελθεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ... Celui qu'Eusèbe désigne ainsi comme « le chef des hérétiques athées », est Simon le magicien (cf. Hippol., *Philos.*, VI, 18, 2, p. 144, 13; Zahn, *Marcellus*, 138, n. 1; *Ignatius*, 391). On comprend que les théologiens de cette époque aient été choqués de trouver chez Ignace une formule en apparence si semblable à celle qu'ils condamnaient chez Marcel et chez les vieux gnostiques. Voici l'interprétation que Sévère d'Antioche donne de ce passage (ap. Lightfoot, I, 179-181) : « Dire qu'il est sorti du silence signifie qu'il a été ineffablement engendré par le Père, et de telle sorte qu'aucune parole, quelle qu'elle soit, ne peut le décrire. Il est donc juste qu'il soit honoré en silence, et que sa naissance, divine et incomparable, ne soit pas curieusement scrutée... »

Le Verbe apparaît ici non comme la conception intime de Dieu, mais comme la Parole qui le manifeste extérieurement. Ignace aime à se représenter la vie divine comme un silence souverain; parlant ailleurs (*Ephes.*, 19, 1) des grands mystères de la vie du Christ, la virginité de Marie, son enfantement et la mort du Seigneur : « Ce sont, écrit-il, trois mystères retentissants, qui se sont accomplis dans le silence paisible de Dieu[2]. » Dans l'épître aux Romains, où le saint martyr révèle ses aspirations les plus profondes, il revient avec insistance sur ce mystère et ce silence qui l'attirent : « C'est quand j'aurai disparu de ce monde que l'on pourra dire que je suis fidèle. Rien de ce qui se voit n'est bon[3] : même notre Dieu Jésus-Christ ne s'est jamais si bien manifesté que depuis qu'il est en son Père. C'est quand le monde ne verra même plus mon corps, que je serai un véritable disciple de Jésus-Christ » (*Rom.*, 3, 2-3; 4, 2).

Toutes ces aspirations accusent le même contraste : ici-bas, autour de nous, c'est le domaine du monde, de ce qui paraît, de ce qui retentit; en Dieu, c'est le silence, la paix, le mystère invisible, et, en même temps, l'efficacité et la puissance souveraines. C'est à la lumière de cette foi qu'il faut interpréter le texte que nous avons sous les yeux; rien de gnostique ici[4], mais seulement ce sens religieux très vif qui dépasse les apparences mouvantes où nous vivons et contemple l'invisible[1].

---

[1] RACKL va plus loin et croit reconnaître dans ce texte de saint Ignace un témoignage qui confirme « la vérité de la spéculation chrétienne qui, partant de l'idée de Verbe, se représente et s'explique la relation vitale du Père et du Fils comme une génération *per modum intellectus* » (p. 277). Je n'oserais pas aller jusque-là.

[2] τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη. On remarquera dans ce texte le contraste voulu par l'auteur entre ce retentissement que le monde perçoit et cette paix souveraine où Dieu vit.

[3] ZAHN et LIGHTFOOT ont relevé cette même expression chez ORIGÈNE, *de Orat.*, 20, 2 (p. 344, 9) : οὐδὲν φαινόμενον καλόν ἐστιν.

[4] BAUER, dans sa note, écarte les rapprochements suggérés par LIGHTFOOT, avec *Sap. Sal.*, XVIII, 14-15; Paul, *Rom.*, XVI, 25; *Ephes.*, III, 9 *sqq.* « Da wie dort fehlt die für unsere Aussage charakteristische

Cet invisible se révèle, et c'est par le Fils de Dieu : « il est le Verbe sorti du silence » ; il est « la bouche véridique par laquelle le Père a parlé vraiment[2] ».

On se demande quelle est cette manifestation de Dieu par son Verbe, dont Ignace parle ici : Sévère d'Antioche (*supra*, p. 320, n. 2) l'entendait de la génération divine ; quelques historiens l'interprètent de l'œuvre créatrice[3] ; d'autres, en plus grand nombre, de l'incarnation[4], et cette dernière interprétation est, en effet, suggérée par le contexte : le Verbe est sorti du silence quand son Père l'a envoyé ici-bas. On n'oubliera pas toutefois que cette manifestation suprême n'est pas une manifestation unique : avant de s'incarner, le Verbe avait parlé, et cette parole était efficace, c'était la création-

---

Bezeichnung Gottes als σιγή (ἀπὸ σιγῆς προελθών entspricht genau dem τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, 7, 2). Die Gleichsetzung der Gottheit mit dem Schweigen stammt gewiss so wenig von Ign., als er erstmalig Christus den λόγος Gottes genannt hat. Hierzu vgl. *Joh.*, I, 1 ; zu jener Identifizierung vgl. ausser der Rolle, welche die σιγή in gewissen gnostischen Systemen spielte... auch Mithrasliturgie ed. Dieterich, VI, 21 f. : λέγε· σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον Θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, σιγή. » Bauer a raison de reconnaître ici le Logos de saint Jean ; mais le rapprochement qu'il suggère avec la liturgie de Mithra est beaucoup plus fragile : rien ne ressemble, dans le texte d'Ignace, à cette invocation de Sigè, et l'on n'y trouve pas davantage l'identification entre Sigè et Dieu ; on peut juxtaposer les deux textes *Magn.*, 7, 2 « sorti du Père » et 8, 2 « sorti du silence » ; on ne peut en conclure que le Père, dans la pensée d'Ignace, soit identique au Silence. Sur le dieu Silence chez les gnostiques, cf. G. MENSCHING, *Das heilige Schweigen*, p. 151.

[1] Cette contemplation des choses invisibles est, au jugement de saint Ignace, une des grâces les plus précieuses : *Trall.*, 5, 2 ; si on ne la possède, il faut la demander : *Polyc.*, 2, 2. Dans ce mépris des choses visibles et cette estime des choses invisibles on reconnaît l'enseignement de saint Paul : II *Cor.*, IV, 18.

[2] *Rom.*, 8, 2 : τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν. On reconnaît ici l'enseignement johannique : le Fils Verbe et aussi témoin fidèle du Père (*Origines*, 509).

[3] Ainsi PREUSCHEN, *Handwörterbuch*, s. v. λόγος, col. 669.

[4] Ainsi la plupart des éditeurs, par exemple LIGHTFOOT, qui conclut, 127 b : « Since therefore the whole context here relates to the Incarnation and human life of Christ, it is natural to refer ἀπὸ σιγῆς προελθών to the same. »

tion[1]. C'est lui encore qui remplit et domine tout l'Ancien Testament : les prophètes l'ont espéré, ont cru en lui, l'ont annoncé, ont vécu en union avec lui[2] : il est « le Grand-Prêtre, qui seul a reçu la charge du Saint des Saints, à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu; c'est lui qui est la porte du Père, par laquelle entrent Abraham et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres et l'Église; tout cela tendant au même but : l'unité de Dieu[3]. »

Et toutes ces manifestations progressives sont orientées vers leur terme, vers la révélation suprême, qui est l'incarnation du Fils de Dieu; c'est ce qu'exprime la suite du texte que nous venons de rappeler : « Mais l'Évangile a une excellence particulière, c'est l'avènement du Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, c'est sa passion et sa résurrection. Car les bien-aimés prophètes l'avaient annoncé, mais l'Évangile est la consommation de la vie éternelle » (*Philad.,* 9, 2). C'est sous cet aspect encore que l'incarnation est rappelée dans *Ephes.*, 19, 3 : « Dieu apparaissant sous forme humaine pour inaugurer la vie éternelle. » Aujourd'hui, le Christ est retourné dans le sein du Père; mais, dans ce silence mystérieux où il est rentré, il reste le Révélateur, il se manifeste plus que jamais (*Rom.,* 3, 3).

---

[1] *Ephes.*, 15, 1 : « Il n'y a qu'un maître, celui qui a dit, et tout a été fait; et les œuvres qu'il a accomplies en silence, sont dignes du Père. » On remarquera dans ce texte l'application au Fils de Dieu de cette parole souveraine que les livres de l'A. T. aiment à répéter en parlant de Dieu : εἶπε, καὶ ἐγένετο (*Ps.* xxxii (xxxiii), 9). Eusèbe, dans son sermon de la dédicace de Tyr (*HE*. x, 4, 20), a appliqué ce texte à Jésus-Christ, roi des hommes : « Quel roi exerce une telle puissance qu'il dirige son armée après sa mort...? Encore aujourd'hui en effet, il a dit, et ces choses ont été faites; il a commandé, et elles ont été accomplies ». Lightfoot entend de même le texte d'Ignace, et l'interprète ainsi : « It is true of Christ's work on earth, as the Psalmist says of God's work in the universe, that the word was equivalent to the deed », et il ajoute : « This reference explains the following clause. The effects of His silence also, not less than of His speech, are worthy of the Father ». Cette interprétation me semble difficile à admettre; le texte du psaume était d'un usage courant et toujours entendu de la création; il est naturel de lui laisser ici sa valeur : si le magistère du Christ est unique, c'est que ce Maître est celui dont la parole efficace a tout créé; cf. Bauer, 214 : « Er ist unser Lehrer, weil bei ihm Wort und Tat vollkommen übereinstimmen; und das ist nicht etwa nur beim menschgewordenen Gottessohne zu beobachten, sondern auch beim vorweltlichen, präexistenten, schöpferischen Logos. »

[2] « Et nous aimons aussi les prophètes, parce que c'est vers l'Évangile que sont orientées leurs prophéties, c'est dans le Christ qu'ils espèrent, c'est lui qu'ils attendent, c'est par leur foi en lui qu'ils ont été sauvés, étroitement unis à Jésus-Christ (ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες), saints dignes d'amour, dignes d'admiration, ils ont reçu le témoignage de Jésus-Christ et ont eu part à l'évangile de la commune espérance » (*Philad.*, 5, 2).

[3] *Ibid.*, 9, 1. Cf. *supra*, p. 242. Le Christ « porte du Père » : c'est une image empruntée à *Joh.*, x, 7-9; nous l'avons déjà rencontrée chez Clém., 48, 4; nous la retrouverons chez Hermas, *Sim.*, ix, 2, 12.

Si l'on rapproche les uns des autres ces traits épars, mais si vigoureusement tracés, on y reconnaît l'esquisse de la théologie d'Irénée : c'est par le Fils que le Père se révèle, dans la création d'abord, puis dans la Loi, dans les révélations successives accordées aux patriarches et aux prophètes, enfin dans la manifestation suprême, l'incarnation : *Quid igitur novi Dominus attulit veniens? Cognoscite quod omnem novitatem attulit semetipsum afferens* (*Haer.,* IV, 34, 1).

Dans tous les textes que nous venons d'étudier, le Verbe de Dieu apparaît comme le révélateur du Père; mais cette doctrine a un autre aspect, plus intime : le Verbe est la Parole créatrice et révélatrice, mais il est aussi et d'abord la Pensée de Dieu. Quelques passages de saint Ignace nous engagent dans cette direction[1] : voulant exhorter les Éphésiens à se pénétrer des pensées de Dieu, il leur écrit : « Je vous exhorte à vous mettre en parfait accord avec la pensée de Dieu ; car Jésus-Christ, notre inséparable vie, est la pensée du Père, et de même aussi les évêques, établis jusqu'aux extrémités du monde, sont dans la pensée de Jésus-Christ »[2].

---

[1] Parlant des deux passages que nous interprétons ci-dessus, HARNACK écrit (*DG,* 213, n.) : « Ignatius hat (*Eph.*, 3) Christus auch ἡ γνώμη τοῦ πατρός genannt (*Eph.*, 17 : ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ); das ist eine zutreffendere Bezeichnung als λόγος. » Nous ne prétendons pas que ces expressions soient plus exactes que le terme de Logos; mais elles nous aident à l'interpréter. Cf. la note de Lightfoot sur *Eph.,* 3 : « γνώμη. This term here takes the place of the more usual λόγος or σοφία, as describing the relation of Christ to the Father. » Cf. RACKL, p. 277-284.

[2] *Ephes.*, 3, 2 : προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ

L'expression, toute hâtive qu'elle est, fait bien entendre la différence entre les chrétiens et le Christ : pour ceux-là, la pensée du Christ est comme l'atmosphère où ils vivent; la pensée du Père, le terme idéal où ils tendent; le Christ est, par identité, la pensée du Père; les chrétiens devront, en se pénétrant de cette pensée divine, se transformer peu à peu en elle; le Christ n'a pas à tendre vers un terme, vers un idéal qui le dépasse; il est lui-même ce terme idéal vers lequel nous tendons.

Le mot γνώμη, un des termes préférés d'Ignace, signifie le plus souvent chez lui l'ensemble des dispositions et des jugements; on traduira γνώμη Θεοῦ par « la pensée de Dieu », « l'esprit de Dieu », « le sens de Dieu »[1]. Une autre expression, appliquée au Christ, complète la précédente : si γνώμη signifie plutôt l'intelligence pratique, conçue comme règle d'action, γνῶσις est l'intelligence spéculative considérée dans son acte propre, la connaissance, la contemplation; or, dit Ignace, « la connaissance de Dieu, c'est Jésus-Christ[2] ». En parlant ainsi, le saint martyr signifie que posséder Jésus-Christ, c'est posséder la connaissance de Dieu[3], et cela s'entend sans peine dans cette théologie où le Christ apparaît à la fois comme le Maître unique[4] et comme celui en qui Dieu se manifeste. On peut reconnaître ici l'écho fidèle de la parole du Seigneur : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler » (*Mt.*, XI, 27). Si le Christ est pour tous les hommes le Maître, le révélateur ou, en un mot, la connaissance de Dieu, c'est que lui-même possède en plénitude cette connaissance, c'est que seul il connaît le Père.

τοῦ Θεοῦ· καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.

[1] Ainsi *Rom.*, 8, 3 : οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην Θεοῦ. *Polyc.*, 8, 1 : Θεοῦ γνώμην κεκτημένος.

[2] *Ephes.*, 17, 2 : λαβόντες Θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[3] Ce sens est déterminé par les expressions parallèles, fréquentes chez Ignace : *Magn.*, 7, 1 : ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. 10, 2 : μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[4] *Ephes.*, 15; *Magn.*, 9, 1.

Nous sommes ainsi ramenés à cette union intime du Père et du Fils, qui est le mystère de la vie divine. « Avant les siècles il était près du Père » (*Magn.*, 6, 1); « il est venu du Père, tout en lui restant uni, et il est retourné à lui » (*ib.*, 7, 2) ; « il n'a rien fait sans le Père, avec lequel il est un » (*ib.*, 7, 1); « après sa résurrection, il mangeait et buvait avec ses disciples, comme un être de chair, bien que, par son esprit, il ne fût qu'un avec le Père » (*Smyrn.*, 3, 3). Tous ces textes, que nous connaissons déjà, s'éclairent à la lumière des passages que nous venons de considérer : le Christ Verbe du Père, pensée du Père, connaissance du Père : tout cela nous invite à concevoir cet « esprit », cette nature divine du Père et du Fils, comme une substance vivante, intelligente, où le Père et le Fils, unis l'un à l'autre, se connaissent et se saisissent totalement l'un l'autre, et cette connaissance, le Fils, révélateur et maître, la communique à qui il veut : « Nul ne connaît le Fils sinon le Père; nul ne connaît le Père sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. »

§ 7. — L'Esprit-Saint. La Sainte Trinité.

Le Père et le Fils, inséparables l'un de l'autre, sont aussi, dans la pensée de saint Ignace, constamment unis. Dans cette unité souveraine, source de toute vie, de toute grâce et aussi de toute puissance, Ignace ne distingue pas seulement le Père et le Fils mais, avec eux, le Saint-Esprit. Ainsi surtout dans la lettre aux Magnésiens, 13, 1 : « Ayez donc soin de vous tenir fermement attachés aux préceptes du Seigneur et des apôtres, afin de réussir en tout ce que vous entreprendrez selon la chair et l'esprit, en foi et en charité, dans le Fils, le Père et l'Esprit... 2. Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ, selon la chair, le fut à son Père, et les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit, pour que votre union soit selon la chair et l'esprit »[1]. Dans la lettre aux Éphésiens, Ignace reprend la métaphore apostolique du temple de Dieu symbolisé par l'Église : « Vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice que construit Dieu le Père, élevées jusqu'au faîte par la machine de Jésus-Christ, qui est sa croix, l'Esprit-Saint servant de câble »[1]. Ce symbolisme peut paraître étrange, mais il fait sentir par là même l'habitude de pensée qui s'impose au saint martyr et qui lui fait retrouver dans l'image traditionnelle, au prix d'une interprétation un peu forcée, les termes de sa foi en la Trinité. Au surplus, cette comparaison du Saint-Esprit et du câble n'est pas sans signification : c'est en effet par l'Esprit-Saint que la force de la croix nous est appliquée ; sans lui ce n'est qu'une machine inerte, dressée devant nos yeux, mais sans prise sur notre âme[2].

---

[1] I... ἵνα πάντα... κατευοδωθῆτε... ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι. 2. ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι... Ainsi que

En dehors de ces trois textes, où la Trinité apparaît distinctement, on rencontre chez Ignace d'assez fréquentes mentions de l'Esprit-Saint et de son action. C'est lui qui est le principe de la conception virginale : « Notre Dieu Jésus-Christ est issu... de la semence de David, mais aussi de l'Esprit-Saint » (*Ephes.*, 18, 2). C'est par lui que Jésus-Christ a établi et confirmé la hiérarchie ecclésiastique, évêques, prêtres, diacres[3]. Il est le « don que le Seigneur a vraiment

---

le remarque BAUER, il ne faut tirer aucune conséquence de ce que, dans le premier passage, la construction des trois membres n'est pas exactement symétrique (δὲ manque devant le second terme, πατρί) ; le parallélisme est certain, et il est souligné dans le second texte par la répétition de καί devant les deux derniers membres.

[1] ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν Θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. BAUER rapproche, entre autres, ce texte de saint Chrysostome, *hom.* 6, *in Ephes.* : ὥσπερ διά τινος μηχανῆς εἰς ὕψος αὐτὴν (τὴν ἐκκλησίαν) ἀνήγαγεν μέγα.

[2] Cf. SWETE, *The Holy Spirit*, 15 : « The grace of the Spirit, Ignatius would say, brings the machinery of Redemption into vital connexion with the individual soul. Apart from the Spirit, the Cross stands inert, a vast machine at rest, and about it lie the stones of the building unmoved. Not till the rope has been attached can the work proceed of lifting the individual life through faith and love to the place prepared for it in the Church of God. »

[3] *Philad.*, *inscr.* : « Je salue cette église dans le sang de Jésus-Christ... surtout si ses fidèles sont unis à l'évêque, aux presbytres et aux diacres, ses collaborateurs, élus selon l'esprit de Jésus-Christ.

envoyé » (*Ephes.*, 17, 2). Ignace lui-même a conscience de le posséder; cet Esprit qui vient de Dieu est en lui comme un maître qu'on ne trompe pas et qui, sans avoir besoin d'aucune confidence, découvre et dénonce les intrigues :

> « Quelques-uns ont voulu me tromper selon la chair; mais on ne trompe pas l'Esprit; il vient de Dieu; il sait d'où il vient et où il va, et il pénètre les secrets cachés. Quand j'étais parmi vous, j'ai dit bien haut, d'une voix qui était la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres. Il y en eut qui me soupçonnèrent d'avoir parlé ainsi parce que j'aurais eu vent du schisme que certaines personnes préparaient; mais je prends à témoin celui pour qui je suis enchaîné, que je n'avais rien appris des hommes. C'est l'Esprit qui prêchait et qui disait : Ne faites rien sans l'évêque... » (*Philad.*, 7, 1-2).

On aime à voir dans ces textes, comme d'ailleurs dans toutes les lettres d'Ignace, l'union indissoluble de ces deux forces qu'on a parfois voulu opposer l'une à l'autre : l'Esprit et la hiérarchie; l'Esprit est l'âme même de la hiérarchie : c'est lui qui la consacre, c'est lui qui la couvre, c'est qui lui la rend féconde[1].

---

qui, par sa propre volonté, les a établis et confirmés par son Saint-Esprit. »

[1] Un historien protestant, H. Monnier, écrit à la dernière page de son livre sur *la Notion de l'Apostolat* (Paris, 1903, p. 374) : « Il s'est passé ce fait étrange que l'Esprit, au IIe siècle, a passé du côté des évêques, désertant la cause des professionnels de l'Inspiration. Ignace et Polycarpe, les fondateurs connus de l'épiscopat monarchique en Asie, sont tout enflammés du feu de l'Esprit : ils prophétisent, ils ont des visions; tandis que les missionnaires libres de leur temps sont des personnages douteux, qui tirent leur vocation de leur propre caprice. Et dans la suite de cette lutte entre le catholicisme grandissant et l'Inspiration libre, il nous apparaît que le catholicisme représente les véritables intérêts de l'Église... L'Inspiration libre avait créé l'Église; mais, à ce moment, elle devenait un danger : il fallait qu'elle se disciplinât ou qu'elle disparût. C'est pourquoi les meilleurs d'entre les Spirituels mirent leurs dons au service de l'Église, et finirent par s'absorber dans sa hiérarchie... » L'étude des temps apostoliques, et particulièrement l'étude de saint Paul, montre que cette union de la hiérarchie et de l'inspiration est aussi ancienne que l'Église; mais il est intéressant de constater que ceux-là mêmes qui ne l'aperçoivent pas chez saint Paul, ne peuvent la méconnaître chez saint Ignace.

Écrivant au jeune évêque Polycarpe, Ignace lui dit : « Veille; tu as reçu un Esprit qui ne connaît pas le repos » (*Polyc.*, 1, 3). Aux Magnésiens il écrit, en forme de souhait, à la fin de sa lettre : « Vivez dans la concorde divine, vous qui avez reçu un Esprit inséparable : c'est Jésus-Christ[1]. » Selon la remarque de Lightfoot, citée ci-dessous, on ne conclura pas de ce dernier passage à l'identité de cet « Esprit inséparable » et de Jésus-Christ, mais on traduira : « vivre dans la concorde, c'est Jésus-Christ », de même qu'on lira ailleurs : « le principe, c'est la foi; la fin, c'est la charité, et quand ces deux choses sont unies, c'est Dieu » (*Ephes.*, 14, 2).

Il faut reconnaître d'ailleurs que l'action de cet Esprit dans nos âmes est la même que l'action du Christ qui habite en nous : Jésus-Christ, « notre vie inséparable » (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν), agit en nous par son « esprit inséparable ». De charnels que nous sommes par nature, cet Esprit nous transforme peu à peu et fait de nous des spirituels[2]. Le terme où tend son action, c'est la destruction de l'amour charnel qu'il crucifie, c'est l'extinction de ce feu qui se nourrit de la matière,

---

1. *Polyc.*, 1, 3 : γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος. *Magn.*, 15 : ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Dans sa note sur ce dernier texte Lightfoot rappelle *Trall.*, 11, 2 et *Ephes.*, 14, 2 : ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα Θεός ἐστιν, et il ajoute : « These parallels seem to show that the antecedent to ὅς is not ἀδιάκριτον πνεῦμα, but the whole sentence, more especially the exhortation to concord. »

2. De là ces antithèses, si fréquentes chez Ignace, qui opposent la chair à l'esprit : ainsi *Ephes.*, 8, 2; 10, 3; *Magn.*, 1, 2; 13, 1-2; *Trall.*, 12, 1; *Rom.*, *inscr.*; *Philad.*, 7, 1-2; *Smyrn.*, 1, 1; 12, 2; 13, 2; *Polyc.*, 1, 2; 2, 2; 5, 1; *Trall.*, *inscr.* Parmi ces textes, on remarquera particulièrement *Ephes.*, 8, 2 : οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά, ὥσπερ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας, οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως· ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε. La première partie de ce texte marque fortement l'opposition des deux vies : les charnels ne peuvent faire les œuvres de l'esprit, ni les spirituels les œuvres de la chair (cf. I *Cor.*, II, 14 *sqq.*); la fin du texte montre le principe d'où procède cette vie spirituelle : les spirituels sont ceux qui vivent en Jésus-Christ. — Chez saint Ignace, comme aussi chez saint Paul (p. ex. I *Cor.*, III, 3), la vie « selon la chair » est aussi appelée une vie « selon l'homme », la vie selon l'esprit étant conçue comme une vie supérieure et divine (*Ephes.*, 5, 1 : τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικήν. Cf. *Trall.*, 2, 1; *Rom.*, 8, 3.

de sorte que l'âme ne sente plus en elle d'autre action que celle de cette eau vive qui vient du Christ et qui l'entraîne vers le Père : « Mes passions ont été crucifiées, et il n'y a plus en moi de feu pour la matière ; mais une eau vive qui murmure en moi, et du fond de mon âme me dit : Viens vers le Père[1] ! »

Ce passage de la lettre aux Romains, en nous dévoilant les aspirations les plus profondes de l'âme du martyr, éclaire en même temps sa foi en la Trinité. Les personnes divines ne sont pas pour lui l'objet d'une spéculation savante ; mais il croit en elles, il tend vers elles et, de plus en plus, il vit de leur vie. Son âme a été saisie par le Christ et, dans cette étreinte, il a trouvé une vie nouvelle et la révélation du mystère divin. Il contemple le Dieu mort pour lui et en lui il découvre le Père, qui s'y manifeste, qui est un avec lui ; et le Christ, en qui il vit, répand en lui son esprit, et c'est une force nouvelle qui le transforme, qui crucifie en lui la chair, c'est une voix intime qui l'appelle vers le Père.

Nous avons remarqué plus haut les textes où le saint docteur semble fasciné par le silence, par la paix souveraine de Dieu ; il aspire à disparaître du monde pour s'abîmer dans ce silence. Autour de lui d'autres docteurs subissaient la fascination de ce mystère et de ce silence. Beaucoup de gnostiques en rêvaient ; et bientôt beaucoup de philosophes néoplatoniciens seront entraînés dans cet abîme. Si cet attrait fut sans danger pour saint Ignace, c'est que ce mystère divin s'éclairait pour lui de la grande lumière du Christ. Jésus-Christ est vraiment né, il a vraiment souffert, il est vraiment ressuscité, il vit vraiment. Ces affirmations si énergiques, qu'Ignace ne cesse de répéter contre les docètes, montrent, par la vigueur de la défense, le prix des intérêts en jeu :

---

[1] *Rom.*, 7, 2 : ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον. ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Ce beau texte, comme tant d'autres de saint Ignace, est tout pénétré de sa piété intime et, en même temps, de ses souvenirs : on y reconnaît l'influence de saint Paul : *Gal.*, v, 24 ; vi, 14 ; et *Rom.*, viii, 15-16 ; et aussi celle de saint Jean : iv, 10-11 et vii, 38. On retrouvera ce dernier texte dans la lettre des Lyonnais, *HE*, v, 1, 22.

révélation de Dieu dans le Christ, rédemption, don de l'Esprit, immortalité, tout se dissipe en rêves, si l'incarnation n'est qu'une apparence; l'histoire évangélique n'est plus qu'un mythe symbolique, le « Père » et le « Fils » ne sont plus que des éons, Dieu n'est plus qu'un abîme où l'âme se perd. Au contraire, dans le Christ réel, naissant, mourant, ressuscitant pour lui, le chrétien saisit Dieu ou plutôt il est saisi par lui; dès lors, ce n'est plus vers un Être inconnaissable, Silence, Abîme, Un, qu'il se sent emporté; mais il entend au fond de son âme une voix qui lui redit : « Viens vers le Père! »

CHAPITRE III

LA LETTRE DE BARNABÉ[1].

Les écrits apostoliques qui nous restent à étudier[2] n'ont pas, à beaucoup près, l'importance des lettres de saint Clément et de saint Ignace. Livres anonymes ou pseudonymes ou d'un auteur obscur comme Hermas, ils ne sont pas couverts par une autorité qu'on puisse comparer à celle des grands évêques et martyrs de Rome et d'Antioche. Leur témoignage est cependant intéressant à recueillir : nous aimerons à prêter l'oreille à la voix des simples fidèles, sans espérer y retrouver l'accent des grands docteurs.

Le premier document que nous ayons à considérer se présente à nous aujourd'hui sous le nom de saint Barnabé ; c'est un patronage auguste, mais un patronage usurpé. Au reste cette usurpation n'est pas le fait de l'auteur lui-même, elle vient de l'attribution erronée dont sont responsables quelques écrivains anciens, d'abord Clément et Origène. Ce petit livre, dont l'origine alexandrine semble certaine, et qu'on peut dater avec vraisemblance de la fin du règne de l'empereur Hadrien[3], se présente lui-même humblement et modestement :

---

[1] Édition de Gebhardt-Harnack, Funk-Bihlmeyer, Ogier (Paris, 1907), Windisch (Tübingen, 1920). C'est dans ce dernier livre que l'annotation est la plus complète. On trouvera des notes utiles dans Veil (*Apocryphes du N. T.,* de Hennecke. Tübingen, 1904 et 1923). Cf. J. Armitage Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache* (London, 1920), p. 1-25 ; M. d'Herbigny, *La date de l'épître de Barnabé*, *RSR*, 1910, p. 417-443, 540-566.

[2] Nous ne dirons rien de la *Doctrine des Apôtres*. Les textes qui intéressent la théologie de la Trinité ont été étudiés plus haut.

[3] L'origine alexandrine de ce livre est communément admise ; elle est suggérée, sinon imposée, par les sources alexandrines auxquelles Barnabé emprunte son exégèse et, d'autre part, par l'histoire ultérieure du livre : ce sont les Alexandrins qui lui ont attribué l'autorité apostolique de saint Barnabé, et qui l'ont le plus souvent cité. Mgr Ladeuze (*RHE,* I, 225) suggère que l'auteur serait peut-être « un de ces caté-

« Pour moi, ce n'est pas comme un docteur, c'est comme l'un de vous que je vous présenterai quelques enseignements » (1, 8; cf. 4, 6 et 9; 6, 5). Ces enseignements ont pour but de faire reconnaître dans le christianisme l'unique objet des promesses divines; c'est là que tendait la Loi : toutes ses prescriptions, relatives aux sacrifices, aux jeûnes, à la circoncision, à la distinction des aliments défendus ou permis, au sabbat, au temple, tout cela était symbolique; les Juifs n'ont pas compris ce symbolisme; ils se sont enfermés dans un légalisme littéral dont Dieu n'a jamais voulu; ce n'est donc pas à eux, mais aux chrétiens, qu'appartient le testament et l'alliance. Toutes ces thèses sont soutenues avec une rigueur intransigeante qui souvent dépasse le but[1]; mais nous n'avons pas ici à en faire la critique : ce qui nous intéresse, c'est de dégager de ces exhortations la doctrine théologique de Barnabé.

Elle nous apparaît moins développée, moins riche que celle de saint Clément ou de saint Ignace; mais quelques-uns de ses traits sont marqués avec une grande énergie : ce sont ceux qui dessinent la transcendance et la divinité du Fils de Dieu. Les préoccupations de l'auteur le conduisaient là : son but est de faire comprendre aux chrétiens qu'ils sont, et

---

chetes d'Alexandrie qui précédèrent Pantène », la suggestion est intéressante et vraisemblable (cf. Windisch, *Barnabasbrief*, p. 413). — La date du livre est beaucoup plus incertaine et a été très souvent discutée. Nous ne pouvons rouvrir ici cette discussion; sans méconnaître la valeur des arguments qu'on a fait valoir en faveur d'une date plus ancienne (Vespasien, Nerva, les premières années d'Hadrien), nous pensons que la date la plus probable est celle qui précède immédiatement la révolte de Barkokeba (130-131) : c'est ce que suggère le chapitre 16, 3 sq., l'ensemble du livre et, tout particulièrement, les citations qui sont faites du IVe livre d'*Esdras* (12, 1) et de l'*Apocalypse de Baruch* (11, 9); cf. Veil, n. sur Barn., cit. vi, 10, 7; *RSR*, 1925, p. 312, n. 49.

[1] Ladeuze (art. cité, p. 32-33) recommande de ne pas trop presser le sens de la lettre, de se souvenir de l'allégorisme exagéré de l'auteur, de remarquer aussi que Clément et Origène n'auraient pas estimé si haut cet écrit, s'ils y avaient remarqué les outrances que nous y croyons voir. Ces observations ne sont pas négligeables, elles invitent à la prudence, elles ne peuvent cependant effacer les déclarations si catégoriques de l'auteur (v. g. 4, 7; 9, 4; 14, 4; 16, 2).

qu'ils sont seuls, les héritiers des promesses; pour éclairer cette thèse, il faut, avant tout, mettre en lumière la personne du Christ, Fils unique et bien-aimé de Dieu.

Barnabé s'y attache de toutes ses forces : Moïse n'est qu'un serviteur; le Christ, c'est le Seigneur[1]; ailleurs il reprend, en lui donnant un relief plus accusé, l'argumentation de Jésus dans l'évangile : « Comme on devait dire que le Christ est fils de David, David lui-même, qui prévoyait et redoutait l'erreur de ces pécheurs, s'écrie prophétiquement : Le Seigneur a dit à mon Seigneur... »[2]. Dans un texte de l'*Exode* (XVII, 14) fortement remanié, il introduit la mention du « Fils de Dieu », figuré par Josué, et s'écrie : « Voilà encore Jésus, non fils de l'homme, mais Fils de Dieu, et montré dans un homme de chair comme dans un symbole[3]. » On ne peut pas conclure de ce texte que Barnabé ignore ou rejette l'expression évangélique Fils de l'homme comme désignant le Christ; mais on en conclura que tout son souci est de faire reconnaître en Jésus le Fils de Dieu.

Cette filiation divine n'est certainement pas une suite de l'incarnation; c'est un attribut essentiel du Seigneur, déjà dans sa préexistence, avant sa venue dans la chair, avant même la création : lorsque Dieu veut créer l'homme, « il dit au Fils : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; puis, voyant le chef-d'œuvre que nous étions, il dit encore : Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre. Ces paroles ont été adressées au Fils » (6, 12). Plus tard, quand vient l'heure de l'incarnation, celui qui va se faire homme apparaît aussi comme étant le Fils de Dieu : « Le Fils de Dieu est venu dans la chair pour mettre le comble[1] aux péchés de ceux qui ont poursuivi à mort ses prophètes » (5, 11).

---

[1] 14, 4, parlant de la loi : « Moïse l'a reçue comme un serviteur, mais le Seigneur lui-même nous l'a donnée comme au peuple héritier, après avoir souffert pour nous ».

[2] 12, 10-11. Cf. *Didachè*, 10, 6 : « Hosanna au Dieu de David ! »

[3] 12, 9-10; ce texte est caractéristique de l'exégèse de Barnabé, et des grandes libertés qu'elle prend. On lit dans l'*Exode* : « Iahvé dit à Moïse : Écris cela dans un livre pour en préserver le souvenir, et fais-le lire à Josué : car je ferai disparaître tout souvenir d'Amalec sous le ciel ». Barnabé cite : « Prends un livre dans tes mains et écris ce que dit le Seigneur, que, dans les derniers jours, le Fils de Dieu détruira jusqu'à la racine toute la race d'Amalec ». La prédiction prend un sens eschatologique, et le Fils de Dieu apparaît comme le destructeur d'Amalec et de sa race; JUSTIN représente aussi Amalec comme une figure des démons vaincus par le Christ : *Dial.*, 49, 8; pour TERTULLIEN aussi Amalec est le diable : *Adv. Jud.*, 10. Quant à la signification eschatologique du conflit, WINDISCH compare *Test. 12 patr.*, *Sim.*, 6, 3; *Jubil.*, 24, 33.

Fréquemment et énergiquement affirmée[2], la filiation divine n'est jamais décrite ; les apologistes s'essaieront à faire comprendre quelque chose de la génération divine ; Barnabé n'a pas ces curiosités, ni ces ambitions ; il lui suffit d'établir fermement que le Christ est le Fils de Dieu ; et pour montrer que cette filiation doit s'entendre au sens strict et vraiment divin, il la pare de tous les attributs souverains qui ne conviennent qu'à Dieu ; ces attributs sont communs au Père et au Fils, et souvent il est difficile de distinguer si c'est du Père ou du Fils que l'auteur entend parler : Dieu est « le Seigneur du monde entier », ὁ Θεός, ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων (21, 5), mais le Christ aussi est « le Seigneur du monde entier », ὁ κύριος... ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος (5, 5); par cette expression et d'autres semblables, les Juifs aimaient à affirmer l'universel domaine de Dieu[1]; c'est la première fois que l'application formelle en est faite au Christ[2], et l'on peut remarquer que le texte où on la rencontre a pour objet la passion du Fils de Dieu; des chrétiens timides et trop sensibles aux objections des Juifs peuvent se scandaliser de la croix; pour relever leur foi, Barnabé leur rappelle l'universelle seigneurie de celui qui a ainsi souffert : « Si le Seigneur a supporté de souffrir pour nos âmes, lui qui est le Seigneur du monde entier, lui à qui Dieu a dit dès la fondation du monde : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, comment du moins a-t-il supporté de souffrir de la main des hommes? » Nous avons déjà relevé chez d'autres écrivains, particulièrement chez saint Ignace, de semblables habitudes de pensée[3]; nous en retrouverons encore d'autres exemples; ainsi dans cette même lettre de Barnabé, 7, 2 : « Si donc le Fils de Dieu, qui est Seigneur et qui doit juger les vivants et les morts, a souffert pour nous donner la vie par ses blessures, croyons que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir qu'à cause de nous. » C'est ainsi que le mystère de la croix a, dès l'origine, conduit les chrétiens à contempler la grandeur souveraine de celui qui s'était ainsi abaissé pour eux, et cette contemplation n'a pas été stérile : l'histoire du dogme de la Trinité en fait foi.

---

[1] ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ. Le terme paulinien ἀνακεφαλαιοῦν, qui sera si cher à saint Irénée, apparaît ici pour la première fois depuis saint Paul ; on ne le trouve pas ailleurs chez les Pères apostoliques, il est pareillement étranger à Justin, Tatien et Athénagore.

[2] Jésus s'est affirmé et révélé comme Fils de Dieu (5, 9 ; 7, 9) ; c'est aussi le titre que Barnabé lui donne de préférence (5, 11 ; 6, 12 (bis) ; 7, 2 (bis) ; 12, 8. 10 ; 15, 5). Il l'appelle aussi l'Unique (ou le Bien-Aimé) de Dieu, ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ (3, 6 ; 4, 3), ὁ ἠγαπημένος Ἰησοῦς (4, 8). Ce titre messianique, consacré par l'usage traditionnel juif et chrétien (cf. *Origines*, p. 208 et 374) est plus fréquent chez Barnabé que chez les autres Pères apostoliques : chez Clément, on le trouve deux fois dans la grande prière (59, 2. 3) ; chez Ignace, une fois (*Smyrn.*, inscr.), chez Hermas deux fois (*Simil.* ix, 2. 3), enfin deux fois dans la prière de saint Polycarpe mourant (*Mart.*, 14, 1. 3) ; chez Hermas et Polycarpe, on lit ἀγαπητός, chez les autres, ἠγαπημένος. — Relevons enfin chez Barnabé l'emploi de παῖς κυρίου (6, 1 ; 9, 2) ; cette formule toutefois ne se rencontre pas dans le texte même de Barnabé, mais dans des gloses insérées dans des citations bibliques ; il est cependant intéressant de remarquer que l'auteur, qui écarte l'expression Fils de l'homme, n'est pas choqué par cette autre formule ; c'est sans doute qu'il l'entend au sens de « Fils de Dieu ». Cf. Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als « Knecht Gottes »*, SBA, xxviii (1926), p. 222 sq.

D'autres traits accusent, entre le Père et le Fils, la même communauté d'attributs divins : l'inspiration des prophètes est rapportée tantôt au Maître, δεσπότης, c'est-à-dire au Père (1, 7), tantôt au Fils (5, 6, cf. 7, 3); ces prophéties sont ordonnées à la préparation du peuple fidèle, et cette préparation est l'œuvre du Père par le Fils (3, 6), et c'est aussi l'œuvre du Fils (5, 7); à la fin des temps, c'est le Fils qui accomplira la résurrection (5, 7), et c'est lui qui jugera (*ib.;* 15, 5; cf. 4, 12, qui peut s'entendre soit du Fils soit du Père : « le Seigneur jugera sans acception de personne »); c'est lui qui transformera le monde, le soleil, la lune et les étoiles, et se reposera glorieusement le septième jour (15, 5). Le royaume est représenté le plus souvent comme le Royaume du Seigneur (4, 13) ou de Jésus (7, 11; 8, 5. 6), une fois comme le Royaume de Dieu (21, 1)[1].

---

[1] Cf. *Origines,* p. 105 sq.

[2] Sans doute le domaine universel du Christ est déjà affirmé dans le N. T. (*Matth.,* XXVIII, 18; *Phil.,* II, 11); cette seigneurie souveraine, que ces textes établissent, apparaît ici comme un attribut naturel du Fils de Dieu, qu'on énonce de la même façon, dans les mêmes termes, que la seigneurie souveraine du Père. Cf. n. de WINDISCH sur ce passage.

[3] *Supra,* p. 296, n. 3.

Souvent il est difficile de distinguer ce qui se rapporte au Père ou au Fils. On peut entendre de l'un ou de l'autre ce qui est dit du « Seigneur qui nous a aimés » (1, 1), du Seigneur qui habite en nous et dont nous sommes le temple[2]; c'est plus probablement le Père qui est appelé Seigneur éternel et opposé au prince de ce monde (18, 2, cf. 1); au contraire, c'est plutôt du Fils que parle Barnabé quand il écrit : « Que le Seigneur de la gloire et de toute grâce soit avec votre esprit » (21, 9); c'est au Fils aussi qu'est appliqué le texte d'Isaïe, XL, 10 : « Le Seigneur est proche, et sa récompense » (21, 3)[3].

De tout cela on ne conclura pas à une confusion des personnes divines dans la pensée de Barnabé : entre le Père et le Fils il reconnaît communauté d'attributs, unité d'action, mais non point unité de personne. Le Père et le Fils sont distincts et, entre eux, il y a des relations qui ne sont jamais interverties : le Père agit par le Fils[1] ; le Père commande, le Fils obéit : « On lit dans l'Écriture comment le Père lui commande de nous délivrer des ténèbres et de se préparer un peuple saint » (14, 6). C'est aussi, sans doute, le sens qu'il faut reconnaître dans ce texte où nous lisions comment, au jour de la création, Dieu a dit au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (5, 5). C'est la première fois que nous rencontrons, dans l'histoire de la théologie trinitaire, ce texte qui y sera si souvent invoqué ; avant les chrétiens, les Juifs avaient remarqué ce passage, et plusieurs d'entre eux y avaient vu un ordre donné par Dieu aux anges, ou encore à la Sagesse[2] ; Philon avait mêlé à cette exégèse judaïque un souvenir platonicien : le dieu du *Timée* délègue aux dieux secondaires le soin de faire les êtres inférieurs (*Timée,* 41 c) ; ainsi Dieu, pense-t-il, a appelé ses puissances à collaborer avec lui à la création de l'homme : de la sorte ce qu'il y a de bon dans la nature humaine vient de Dieu seul, ses défauts sont imputables aux collaborateurs imparfaits[3]. Ce trait d'exégèse philonienne a été, comme tant d'autres, emprunté par Barnabé ; l'emprunt était légitime : moyennant une transformation indispensable, cette exégèse deviendra féconde. Encore fallait-il faire cette transformation, et plusieurs des écrivains anciens ne s'en sont pas assez souciés : comme leurs devanciers juifs, ils ont vu dans la parole sacrée un ordre donné par Dieu à des ministres inférieurs : aux anges, dira Origène et l'auteur de l'*altercatio Simonis* et *Theophili*[4], aux dieux secondaires, dira l'auteur des *Reconnaissances* clémentines[5] ; la plupart sauront éviter ces erreurs et, comprenant que la création est une œuvre exclusivement divine, ils interpréteront ces paroles comme adressées par le Père à son Fils ou encore au Fils et au Saint-Esprit[1]. Mais cette interprétation même ne sera pas toujours sans danger : plus d'une fois le souvenir de la vieille exégèse judaïque lui donnera une couleur subordinatienne : le Fils apparaîtra trop semblable à ces ministres inférieurs, anges ou dieux, que Philon ou les rabbins imaginaient. Nous rencontrerons ces textes au cours de cette histoire, et nous les discuterons ; aujourd'hui nous éviterons d'en faire porter la responsabilité à Barnabé ; son interprétation est très prudente : elle attribue au Père l'initiative de la création de l'homme ; elle y fait collaborer le Fils de Dieu ; elle voit tout cela dans le texte de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » ; il n'y a rien là que la théologie ait à désavouer.

---

[1] Beaucoup de ces rapprochements ont été notés par WINDISCH, p. 374.

[2] 6, 15; 16, 9. Cf. 4, 11 : « devenons spirituels, devenons un temple achevé pour Dieu ».

[3] BOUSSET, *Kyrios Christos*, 223, a essayé de déterminer les passages où le titre de Seigneur se rapporte au Père et au Fils. d'après lui, il faudrait entendre du Fils tous ces textes, à l'exception de ceux qu'on lit dans le fragment 8, 7-10, 12; ces deux chapitres auraient été empruntés par Barnabé à une source antérieure (allégorie juive), de même que 2, 4-3, 5. Sans entrer ici dans la discussion des sources, remarquons que la règle posée par Bousset est d'une application difficile et prétend trancher une option que l'auteur souvent a laissée incertaine.

---

[1] ὁ λαὸς ὃν ἡτοίμασεν ἐν τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ (3, 6) ; ici, comme dans 5, 7, il ne s'agit pas d'une prédestination idéale, mais d'une préparation effective ; on traduira donc : « ... le peuple, qu'il a préparé par son Fils ». Cf. 14, 6, cité ci-dessus.

[2] Cf. *Origines*, p. 161.

[3] *De confusione linguarum,* 179 (*M.*, I, p. 432) ; cf. *de fuga*, 69 (556) ; *de opif. mundi*, 72 (16) ; *de mutatione nomin.,* 30 sqq. (583) et *Origines*, p. 202.

[4] ORIGÈNE, *in Joann.,* XIII, 49 (p. 278), cf. HUET, *Origeniana* (*PG,* XVII, 816) ; *Alterc. Sim. et Theoph.,* II, 9.

[5] *Rec.,* II, 39.

Nous venons de reconnaître que Barnabé a été le précurseur d'une longue suite de théologiens ; d'autres traits de sa lettre suggéreraient la même remarque ; ainsi cette explication de l'incarnation : le Fils de Dieu est venu dans la chair pour que les hommes puissent le contempler sans mourir (5, 10) ; ou encore : il a voulu mourir pour abolir la mort et manifester la résurrection d'entre les morts (5, 6) ; ces grandes idées reparaîtront fréquemment, et souvent avec une similitude d'expression frappante, dans la littérature chrétienne de la fin du second siècle et du troisième[2] ; faut-il en attribuer la paternité à Barnabé ? non sans doute, d'autant qu'on les rencontre, presque dans les mêmes termes, dans les *Odes de Salomon*[3] ; mais il faudra reconnaître que l'auteur anonyme de la lettre de Barnabé est bien dans le sens de la grande tradition chrétienne, telle qu'elle sera, par exemple, représentée par saint Irénée.

---

[1] Cf. *Origines*, p. 553, n. 1.

[2] Les textes parallèles au premier passage sont cités par WINDISCH, p. 330 ; au second, p. 328 ; remarquer particulièrement IRÉNÉE, *Démonstration*, 6 (*infra*, p. 541) et 38 : « Sa lumière est apparue, abolissant la mort et rompant les chaînes dans lesquelles nous étions enlacés, et il a manifesté la résurrection, devenant lui-même le premier-né d'entre les morts... » Aux textes cités par Windisch on peut ajouter l'anaphore de la *Tradition apostolique* d'HIPPOLYTE : « ... ut resurrectionem manifestet... » et *Philos.*, x, 33.

[3] *Ode* VII, 8 : « il fut comme ma substance, pour que je puisse le saisir, et comme ma forme, pour que je ne me détourne pas de lui. » Trois siècles plus tard, on lira encore dans l'homélie de saint

Mais dans tous ces traits, nous l'aurons remarqué, c'est surtout là personne du Fils de Dieu qui nous apparaît; c'était sur elle en effet que portait la controverse soutenue par Barnabé, c'était elle qu'il devait faire comprendre et faire croire. Les autres mystères de la doctrine de la Trinité sont beaucoup moins vivement éclairés. Sur Dieu le Père, les traits les plus nettement marqués sont ceux qui décrivent ses relations avec le Fils; nous les avons reproduits. Ajoutons que les chrétiens sont appelés, eux aussi « fils de Dieu » (4, 9); leur premier devoir est d'aimer et de craindre leur Créateur (19, 2).

La théologie de l'Esprit-Saint n'a presque rien à glaner chez Barnabé; le détail le plus intéressant se lit, 1, 3 : « Je vois en vous l'Esprit répandu sur vous par l'abondance de la source du Seigneur. » Deux fois l'Esprit est appelé l'Esprit du Seigneur (6, 14; 9, 2). On aperçoit par ces traits l'intime dépendance qui unit l'Esprit au Fils de Dieu; aussi les mêmes opérations peuvent être attribuées soit au Seigneur, soit à l'Esprit : ainsi l'inspiration[1]; ainsi la préparation des élus[2]. Ceux qui se livrent à cette opération de l'Esprit deviennent spirituels, et, par là même, deviennent des temples de Dieu[3].

Ajoutons enfin que le mot « esprit » aura, chez Barnabé,

Maxime de Turin *adversus Judaeos*, III (*Journal of Theol. Stud.*, XX (1919), 296-297) : « ... Corpus humanum assumpsit, ut suum fulgorem interim per velamen corporis obumbraret... et nasci propterea ad similitudinem nostram et mori voluit atque resurgere, ut et nos et mori et iterum resurgere in semetipso monstraret atque spem nobis futurae resurrectionis ostenderet. »

[1] L'inspiration est attribuée à l'Esprit : 9, 2; 12, 2; cf. l'expression « en esprit » : 9, 7; 10, 2-9; nous avons vu ci-dessus (p. 336) que l'inspiration des prophètes est attribuée tantôt au Père, tantôt au Fils; aujourd'hui encore Dieu, qui habite dans les chrétiens, prophétise en eux : 16, 9.

[2] Dieu n'appelle que ceux que l'Esprit a préparés : 19, 7; on sait que la préparation du peuple choisi est l'œuvre du Père et du Fils (*supra*, p. 337).

[3] « Devenons spirituels, devenons un temple achevé pour Dieu » (4, 11).

comme chez ses contemporains, des sens multiples : il pourra signifier la nature divine du Christ[1], parfois aussi l'âme du fidèle, en tant qu'elle est transformée par Dieu[2].

Ces quelques traits ne suffisent pas, sans doute, à constituer une théologie du Saint-Esprit; mais rien non plus ne nous autorise à nier que Barnabé ait tenu le Saint-Esprit pour une personne et à en conclure qu'il n'a pas cru en la Trinité[3]; il n'a pas eu l'intention d'exposer dans son ensemble le dogme chrétien, mais seulement de défendre ses lecteurs contre toute influence judaïsante : pour établir sa thèse, il a mis en pleine lumière la personne du Fils de Dieu ; les autres articles de la foi chrétienne sont, plus ou moins, laissés dans l'ombre.

En terminant cette étude, nous devons remarquer le caractère particulier qui distingue la lettre de Barnabé des autres écrits apostoliques : c'est déjà une œuvre apologétique et qui, par bien des traits, se rapproche du *Dialogue* de saint Justin. Le catéchète alexandrin, comme le maître romain, empruntera souvent ses armes aux Juifs qu'il prétend combattre : c'est d'eux qu'il a appris ce symbolisme outrancier qui réduit toute la législation mosaïque à des allégories ; les Juifs alexandrins qui étaient tombés dans ces excès, concluaient de leur principe que les lois, n'étant que purs symboles, n'avaient aucune application littérale, et rejetaient en conséquence et le sabbat et les fêtes et la circoncision[4]; Barnabé s'empare de cette exégèse pour prouver aux Juifs que toute leur histoire n'est qu'un immense contre-sens : ils ont cru plaire à Dieu en lui élevant un temple, en lui offrant des sacrifices, en observant le sabbat, en pratiquant la circoncision; ils n'ont pas compris que Dieu, par toutes ces lois, ne leur donnait que des enseignements symboliques; tout leur effort est en porte à faux et, par conséquent, ils ne sont pas, ils n'ont jamais été les dépositaires des promesses, les héritiers de l'alliance. Cette argumentation pouvait sembler fort habile, du moins *ad hominem;* elle était fort dangereuse, elle dérobait à l'Église chrétienne tout son passé, elle dissolvait toute l'histoire biblique; l'Église ne l'accepta jamais, et, depuis Marcion surtout, le danger en apparut à tous les yeux.

---

[1] « Le Seigneur devait, pour nos péchés, offrir en sacrifice le vase de l'esprit » (7, 3) cf. 11, 9.

[2] 1, 2. 5; 11, 11 ; 21, 9.

[3] Windisch, p. 375.

[4] Philon, *de migrat. Abrah.*, 89 (M., i, p. 450), cité *Origines*, p. 179, n. 2; cf. Origène, *c. Cels.*, ii, 3.

On sent déjà par cet exemple les dangers de l'apologétique; ces luttes sans doute étaient nécessaires et, dans l'ensemble, furent bienfaisantes; mais les chrétiens, qu'elle mettait aux prises avec les Juifs ou les païens, étaient trop souvent tentés d'emprunter à leurs adversaires les armes dont ceux-ci se servaient; n'était-ce pas une habileté et une élégance de les réfuter par leurs propres arguments? Sans doute; encore fallait-il que ces arguments ne fussent pas des sophismes, que leur action dissolvante ne pût attaquer que l'erreur et ne mît pas en péril les fondements de la foi chrétienne. Le chapitre suivant nous fera reconnaître que Barnabé ne fut pas le seul à se laisser séduire par l'attrait d'une victoire trop facile dont il ne discernait pas les dangers.

Ajoutons que sa position apologétique n'est pas celle de ses successeurs et l'engage, moins qu'eux, dans les compromis auxquels la plupart des apologistes sont exposés. Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, Tertullien, tous les autres, s'adressent le plus souvent à leurs adversaires, aux païens, le plus souvent, ou aux Juifs : ce sont là les lecteurs qu'ils veulent atteindre, confondre, toucher, et, pour entrer en contact avec eux, ils se laisseront parfois entraîner sur leur terrain. Barnabé réfute les Juifs, mais ne s'adresse pas à eux; les lecteurs qu'il vise, ce sont les chrétiens, « les fils et les filles » qu'il salue « au nom du Seigneur » dès la première ligne de sa lettre; sa thèse se résume tout entière dans ce paragraphe : « Je vous en supplie... veillez sur vous-mêmes, ne ressemblez pas à certaines gens en accumulant péchés sur péchés, en disant que l'alliance appartient à eux (les Juifs) et à nous. A nous, sans doute; mais eux, ils l'ont perdue pour jamais, cette alliance que Moïse déjà avait reçue » (4, 6-7). Tout son effort tend donc à défendre les chrétiens contre les Juifs et les judaïsants; il ne songe pas, comme fera Justin, à s'adresser aux Juifs pour les presser d'entrer dans l'Église. Par suite, il ne se soucie pas de leur présenter le dogme chrétien sous un aspect qui leur soit plus accessible; les lecteurs qu'il vise sont acquis au Christ, ils le reconnaissent pour le Fils de Dieu, ils n'ont pas besoin qu'on le leur prouve; il leur faut seulement mieux connaître celui auquel ils croient, sa transcendance, sa divinité. De là vient la différence profonde qui oppose Barnabé à Justin : dans le *Dialogue avec Tryphon*, la thèse centrale à démontrer sera la distinction des personnes divines, et le souci de cette démonstration pourra parfois faire perdre de vue l'égalité ou l'identité substantielle du Père et du Fils; dans la lettre de Barnabé, la distinction est acquise, et tout l'effort se concentre sur la divinité, sur la transcendance absolue du Fils de Dieu. On n'est pas surpris dès lors de trouver chez Barnabé une fermeté qu'on ne rencontrera pas toujours chez Justin.

Cette doctrine, si elle est très ferme, est aussi très élémentaire. On ne trouve chez Barnabé aucune trace de ces spéculations que les mystères divins vont bientôt provoquer dans l'Église; on s'efforcera de mieux comprendre ce qu'on croit, et rien n'est plus légitime; mais cette curiosité n'apparaît pas chez Barnabé : il affirme fortement les articles de la foi commune : la transcendance du Fils de Dieu, son action dans la création du monde et dans le salut des hommes, sa divinité; par la communauté des attributs[1], par l'unité de l'action se manifeste l'étroite union du Père et du Fils; mais Barnabé ne cherche pas à en éclairer le mystère, ni à rendre compte de la génération du Fils; le nom même du Logos n'apparaît jamais chez lui.

Mais, si Barnabé est peu soucieux de spéculation philosophique, c'est qu'il puise, ou du moins qu'il croit puiser, à une source vraiment divine; nous venons de dire que sa doctrine est élémentaire; il ne la concevait pas ainsi : dès le premier chapitre de sa lettre, il marque nettement la distinction entre la foi simple et la connaissance parfaite, la gnose : s'il a entrepris d'écrire, c'est pour introduire les croyants dans ce domaine réservé[1]. C'est cette gnose qui lui donne la clef de l'Ancien Testament, qui lui fait découvrir dans la terre promise le symbole de Jésus et du baptême[2], dans les 318 serviteurs d'Abraham une figure du Christ et de la croix[3]; par ces interprétations allégoriques se constitue le trésor de science que Barnabé appelle « la perfection de la gnose », τὸ τέλειον τῆς γνώσεως (13, 7). Nous n'avons pas à insister ici sur ce caractère de la doctrine de Barnabé : il n'affecte pas sa théologie du Fils de Dieu, mais son exégèse; du moins fallait-il le remarquer, car dans les milieux alexandrins il marquera son empreinte : Clément cite assez souvent Barnabé; les passages qu'il relève de préférence sont précisément ceux où s'affirment les prétentions à la gnose[4]; et n'est-ce pas, peut-être, sous l'empire de ces préoccupations qu'il a si généreusement accordé à cette lettre anonyme une origine apostolique? On est encore conduit à cette hypothèse par ce texte des *Hypotyposes* cité par Eusèbe : « Après sa résurrection, le Seigneur transmit la gnose à Jacques le juste, à Jean et à Pierre; ceux-ci la transmirent aux autres apôtres, et les autres apôtres aux soixante-dix, dont l'un était Barnabé »[1].

---

[1] Remarquons toutefois que, à la différence d'Ignace, Barnabé ne donne jamais au Fils le nom de « Dieu », mais celui de « Seigneur ».

---

[1] 1, 5 : ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν.

[2] Après avoir rappelé les paroles de Moïse : « Entrez dans la terre excellente que le Seigneur a promise par serment à Abraham, Isaac et Jacob; prenez possession de cette terre, où coulent le lait et le miel », Barnabé poursuit : « Qu'est-ce que dit la gnose ? apprenez-le. Espérez, dit-elle, en celui qui doit se manifester à vous dans la chair, Jésus. Car l'homme est une terre qui souffre... » (6, 8-9).

[3] 9, 8-9 : aussitôt après avoir donné son interprétation, Barnabé la recommande ainsi : οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν· οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον· ἀλλὰ οἶδα, ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς. La gnose est ici présentée comme un don déposé par Dieu dans l'âme du maître, et que celui-ci communique à ceux qui en sont dignes. Cf. la note de Windisch sur ce passage et p. 307-309.

[4] *Strom.* II, 6, 31, cf. *Barn.*, 1, 5; 2, 2-3. *Strom.* II, 15, 67, cf. *Barn.*, 10, 9-10; *Strom.* II, 18, 84, cf. *Barn.*, 21, 5. 6. 9; *Strom.* II, 20, 116, cf. *Barn.*, 16, 7; *Strom.* V, 8, 51-52, cf. *Barn.*, 10, 11. 12. 4; *Strom.* V, 10, 63, cf. *Barn.*, 6, 5. 8-10; *Strom.* VI, 8, 65, cf. *Barn.*, 6, 10; *Strom.* III, 12, 86, cf. *Barn.*, 11, 9; *Strom.* VI, 11, 84, cf. *Barn.*, 9, 8. Ces références ont été réunies par Harnack, *Gesch. der altchristl. Litteratur*, I, p. 60.

---

[1] *Hypotyp.*, fr. 13 (*H. E.*, II, 1, 4). Cf. *Strom.* II, 20, 116 : « témoin Barnabé, homme apostolique ; il était l'un des soixante-dix, et collaborateur de Paul ». — On n'a pas besoin de rappeler ici que la « gnose » de Clément n'est pas la gnose hérétique de Basilide et de Valentin ; la gnose de Barnabé ne l'est pas davantage. Toutefois cette prétention à une connaissance privilégiée n'était pas sans danger, le péril est encore peu apparent chez Barnabé ; il le deviendra bien davantage chez Clément et chez Origène. Notons enfin une différence entre la théorie de Barnabé et celle des deux autres Alexandrins : pour Barnabé, la gnose est « un don inséré par Dieu dans l'âme » (9, 9 ; *supra*, p. 344, n. 3) ; pour Clément et Origène, c'est une tradition secrète et mystérieuse ; ainsi dans le texte des *Hypotyposes* rappelé ci-dessus : « le Seigneur l'a transmise (παρέδωκεν) à Jacques, à Jean et à Pierre ; ceux-ci l'ont transmise (παρέδωκαν) aux autres apôtres, et les autres apôtres aux soixante-dix, dont était Barnabé ». Même théorie chez Origène, *in Josue*, *hom.* 23, 4. *PG*, XII, 938-939 ; cf. *RSR*, XIII (1922), p. 353 sqq.

CHAPITRE IV

LE PASTEUR D'HERMAS[1].

Si nous écrivions ici une histoire de la morale catholique, nous nous arrêterions longtemps à étudier le *Pasteur* d'Hermas, et nous y trouverions un grand charme : dans cette première moitié du IIe siècle, dont nous connaissons si peu de chose, ce livre apparaît, éclairant d'une lumière vive et pure, non point les sommets de la spéculation, mais ce que la vie chrétienne présentait de plus simple et de plus commun; et ces tableaux sont d'une telle sincérité, souvent d'une telle fraîcheur, qu'on ne se lasse point de les contempler. De là vient sans doute, autant que des visions de l'auteur, l'étrange fortune de ce petit livre; l'Égypte surtout lui est pendant longtemps toute gagnée : Clément est tout pénétré des réminiscences du *Pasteur*, et ne se lasse pas de le citer[2]; Origène le vénère comme une Écriture divine, bien qu'il sache que son sentiment n'est pas universel dans l'Église, et qu'il ne cherche pas à l'imposer[3]; les deux grands Alexandrins ne sont pas des témoins isolés : les papyrus, où se lisent si souvent des fragments plus ou moins considérables du *Pasteur*, attestent la vénération dont le livre d'Hermas jouissait en Égypte, tout autant la version éthiopienne et les fragments coptes[4]. Mais cette brillante fortune fut éphémère : du temps de Clément et d'Origène déjà, les églises d'Orient, en défiance contre les apocalypses, se détournaient du *Pasteur;* les églises d'Occident, d'abord très favorables[1], s'étaient bientôt reprises[2] et, au IV^e siècle, saint Jérôme pourra dire du *Pasteur :* « Inter Latinos pene ignotus est[3] ».

---

[1] Cf. Th. ZAHN, *der Hirt des Hermas* (Gotha, 1868); A. STAHL, *Patristische Untersuchungen* (Leipzig, 1901), III, *der Hirt des Hermas*, p. 223-359; H. WEINEL, *der Hirt des Hermas*, dans E. HENNECKE, *NTliche Apokryphen*, surtout introduction, p. 217-229, et notes, *Handbuch*, p. 290-323; M. DIBELIUS, *der Hirt des Hermas* (Tübingen, 1923); et les éditions : HILGENFELD (Leipzig, éd. I, 1866; II, 1881; III, 1887); GEBHARDT-HARNACK (Leipzig, 1877); LELONG (Paris, 1912).

[2] HARNACK, *Litteratur*, I, 53 : « Clemens Alex. lebte und webte im Hirten ».

[3] *Comment. in Matth.* XIV, 21.

[4] Cf. C. H. TURNER, *The Shepherd of Hermas and the Problem of its Text. Journal of Theol. Stud.*, XXI (1920), surtout p. 198-199.

Ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est que le *Pasteur,* à l'époque même de sa plus brillante fortune, est cité presque toujours pour son enseignement moral, presque jamais pour son enseignement dogmatique : Clément d'Alexandrie citera, par exemple, ce que dit Hermas du faux prophète[4], ou des hésitants[5], ou des conditions de ses visions[6], ou de la foi et des autres vertus filles de la foi[7]; il l'invoque ailleurs pour célébrer la pureté et l'innocence : « C'est la vertu qui triomphe de la bête[8] »; ailleurs il rappelle la parabole de la vigne et de l'ormeau[9]. La doctrine d'Hermas sur la pénitence a tout particulièrement attiré l'attention de

---

[1] Iren., IV, 20, 2; Ps. Cyprian., *advers. aleatores*, 2. L'intérêt que l'on prenait au *Pasteur* se manifeste encore par l'antiquité de la version latine : Turner, qui en prépare l'édition, écrit, art. cité, p. 206 : « Of the antiquity of the Vulgate Latin I feel more and more strongly convinced. I believe it to be by far our oldest witness to the text — older probably by at least a century than the *Codex Sinaiticus* — and to belong to very nearly the oldest stratum of Old Latin versions... »

[2] Tertullien qui, dans le *De Oratione*, 16, avait cité avec considération le livre d'Hermas, le rejette avec mépris dans le *De Pudicitia*, 10 : « Si Scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur... » cf. *ib.*, 20; la condamnation, portée par Tertullien montaniste, a peu de poids; mais le témoignage qu'il rend du jugement des églises catholiques mérite d'être retenu. L'auteur anonyme du fragment de Muratori avait déjà exclu Hermas du « nombre des prophètes et des apôtres ».

[3] *De viris illustribus*, 10; on connaît aussi le jugement sévère qu'il en porte dans son commentaire sur Habacuc (ad I, 13) : « liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est », à propos de l'ange Thegri qui, d'après Hermas (*vis.* IV, 2, 4) serait préposé aux bêtes.

[4] *Mand.* XI, 3, cité *Strom.* I, 17, 85, 4.

[5] *Vis.* III, 4, 3, cité *ib.*, 29, 181, 1.

[6] *Vis.* III, 3, 4, cité *Strom.* II, 1, 3.

[7] *Mand.* VII, 1-4, cité *Strom.* II, 12, 55.

[8] *Vis.* IV, 2, 5, cité *Strom.* IV, 9, 74.

[9] *Sim.* II, cité *Strom.* VI, 15, 117.

Clément : il la reproduit dans les *Stromates*[1], il y fait des allusions manifestes dans l'homélie *sur le Salut des riches*[2]. Les points de doctrine qu'on peut relever chez Hermas sont beaucoup plus rarement rappelés par Clément : on peut citer la croyance au salut des justes de l'ancienne loi, baptisés aux enfers par les apôtres[3]. D'autres opinions d'Hermas se retrouvent chez Clément, surtout dans le domaine de l'angélologie, mais elles ne se présentent pas dans des citations formelles, sous le couvert du vieil écrivain romain.

On pourrait poursuivre la même recherche chez Origène, chez les autres auteurs qui dépendent d'Hermas[4] : on arriverait à des conclusions assez semblables ; on trouverait bien des réminiscences de l'Ange de la pénitence, des douze vertus, du saule, de la vigne et de l'orme, des amphores pleines et de celles qui sont à moitié vides ; ces exhortations morales sont familières à tous les lecteurs d'Hermas, et ils aiment à les rappeler. Les enseignements dogmatiques attirent moins leur attention ; il faut faire exception pour le premier commandement, qui est très souvent cité : « Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé et tout organisé, et qui a fait tout passer du non-être à l'être[5]. »

Ce qui est le plus digne de remarque, c'est que les Ariens, qui ont cherché à se couvrir de l'autorité d'Hermas, n'ont invoqué, semble-t-il, que ce texte du premier *Commandement*[6] ; nulle part, dans les controverses de cette époque, on ne voit invoquer la cinquième *Parabole*[7].

---

[1] *Strom.* II, 13, 56-57. La partie la plus importante de ce texte a été traduite par le P. D'ALÈS, dans son livre sur *l'Édit de Calliste*, p. 75.

[2] *Quis dives*, particulièrement 39 et 42.

[3] *Sim.* IX, 16, 5-7 cité *Strom.* II, 9, 44 et VI, 6, 46.

[4] Cette recherche est facile à faire, grâce à la liste des citations d'Hermas dressée par HARNACK, *Gesch. der Litteratur*, I, 51-58. On trouve une liste moins complète, mais cependant utile, dans MIGNE, *PG*, II, 819-834.

[5] Les citations de ce texte ont été réunies par les éditeurs, particulièrement par FUNK.

[6] ATHANAS., *de decretis Nic. synodi*, 18 (*PG*, XXV, 456) ; *epist. ad Afros*, 5 (XXVI, 1037). Athanase a lui-même cité ce texte dans le *De incarnatione Verbi*, 3 (XXV, 101) et dans sa Lettre pascale 11, de l'an 339 (HARNACK, *l. l.*, p. 55).

[7] Parmi toutes les citations d'Hermas relevées par HARNACK, je n'ai

Nous voudrions pouvoir faire comme ces vieux auteurs, ne considérer chez Hermas que sa doctrine morale et laisser de côté sa théologie, ou du moins n'être pas obligé de la rechercher dans les broussailles de cette cinquième parabole où il s'empêtre et où il risque fort d'égarer son lecteur. Nous ne pouvons cependant nous dérober à notre tâche ; mais, tout en la poursuivant, nous n'oublierons pas que les tâtonnements ou les erreurs du Pasteur n'ont entraîné personne à sa suite ; si l'auteur s'est trompé, son erreur n'est que l'erreur d'un homme, qui n'a jamais fait école et dont nul, en ce point, n'a invoqué le témoignage.

Avant de commencer notre étude, nous devons rappeler d'un mot le caractère du livre et sa composition ; nos éditions y distinguent 5 visions, 12 commandements, 10 paraboles. Hermas lui-même nous suggère (*vis.* v), dans la v^e^ vision, une autre division, qui répond mieux à son plan : un premier livre contient les Visions de l'Église : ce sont les quatre premières visions ; un deuxième livre renferme les révélations du Pasteur : la cinquième vision en forme l'introduction ; elle annonce les commandements, les paraboles, et tout ce qui suivra. Cette vision du Pasteur a été écrite quand la plus grande partie du second livre était déjà rédigée, contenant les commandements, et, sans doute, les huit premières paraboles ; Hermas prévoyait alors une suite [1] ; il l'a composée en effet un peu plus tard, et c'est ce qui constitue la neuvième et la dixième paraboles [2].

Ainsi le livre est d'un seul auteur, mais il n'a pas été écrit d'un seul jet ; il est certainement formé de plusieurs recueils qui se sont ajoutés les uns aux autres, à des intervalles de

---

trouvé qu'une citation de cette cinquième Parabole, et encore le passage cité est-il étranger à la christologie : AMBROISE, *Hexaemeron*, III, 12, 50 : « Circumdedit enim vineam velut vallo quodam caelestium praeceptorum et angelorum custodia. »

[1] « Écris avant tout mes commandements et les paraboles ; pour le reste, tu l'écriras selon que je te le montrerai » (*vis.* v, 5). La huitième parabole se termine par ces mots : « Après m'avoir fait voir et expliqué tout cela, il me dit : Je te ferai voir le reste dans quelques jours. »

[2] Cf. LELONG, p. 71 ; DIBELIUS, p. 493 ; W. J. WILSON, *The Career of the Prophet Hermas*. *Harvard Theol. Review*, 1927, p. 31.

temps difficiles à déterminer, mais certainement assez notables : au début du livre, l'Église chrétienne est sous le coup d'une persécution violente; les révélations du Pasteur montrent une situation moins tendue ; les chrétiens sont toujours des exilés ici-bas, mais la crise, qui semblait imminente, s'est éloignée ; en même temps s'est transformée la perspective du voyant : dans les visions de l'Église, c'est surtout la catastrophe finale qui le préoccupe, et l'avènement du Christ; dans le reste du livre, c'est la pénitence, et le relèvement des pécheurs. Et cette prédication de la pénitence accuse, elle aussi, les intervalles qui séparent les parties du livre : on voit, dans les paraboles VIII et IX, que les appels précédents ont été entendus par un certain nombre de pécheurs; ils ont fait pénitence, et ont été admis de nouveau dans la tour; mais le mouvement ne s'arrêtera pas là, d'autres encore feront pénitence (VIII, 6, 6), et en effet le Pasteur réitère pour eux son appel. Parmi ces pénitents, il en est qui intéressent tout particulièrement Hermas; ce sont ses enfants : dans la première partie du livre, ils sont encore engagés dans le mal (*vis.* I, 3, 1); dans la deuxième, nous apprenons qu'ils ont fait pénitence (*sim.* VII, 4).

Tous ces faits sont incontestables, et indépendants de toutes les hypothèses que l'on peut émettre sur la date du livre; ils sont très importants pour l'étude que nous commençons : nous aurons à constater bien des retouches dans l'œuvre d'Hermas; nous n'en serons pas surpris; sa pensée, flottante et incertaine, surtout en matière théologique, se modifie, se corrige, se développe; ainsi qu'on l'a observé dans la question de la pénitence, notre auteur n'a pas l'habitude de désavouer ce qu'il a écrit[1]; s'il n'en est plus entièrement satisfait, il a recours à des surcharges; ce procédé ne donne pas, sans doute, beaucoup de cohérence à l'ensemble; mais il satisfait un écrivain peu exigeant et peu habile ; nous en verrons bientôt des exemples, non seulement en comparant la v^e parabole à la IX^e, mais même en comparant entre elles les différentes parties de la v^e parabole.

---

[1] Le P. D'ALÈS, *Édit de Calliste*, p. 96, comparant la conception de la tour, objet de la IXe parabole, avec la conception primitive, objet de la IIIe vision, rend ainsi compte des différences que l'on remarque : « Le procédé constant du Pasteur consiste, non à désavouer les développements précédents, mais à les compléter et à ouvrir des horizons nouveaux au fur et à mesure des besoins. »

Les remarques que nous venons de faire ne supposent pas qu'un long intervalle de temps se soit écoulé entre le commencement du livre et son achèvement ; nous hésiterions beaucoup à admettre, avec Harnack (*Chronologie*, p. 257-267), que le *Pasteur*, commencé du temps de Clément, a été achevé sous Pie ; mais si cette durée de trente ou quarante ans, attribuée à la composition de l'ouvrage, nous semble beaucoup trop longue, il nous paraît certain que quelques années se sont écoulées entre la rédaction des visions et celle des dernières paraboles : ces années seront à chercher, selon l'indication du fragment de Muratori, vers l'époque du pontificat de Pie (140-154), frère d'Hermas[1] ; c'est aussi cette date que nous suggère l'étude du livre lui-même[2].

---

[1] Dans l'article cité ci-dessus, p. 193-194, M. TURNER suppose qu'Hermas, avant l'accession de son frère à l'épiscopat, avait eu des visions ou révélations, relatives d'abord à ses affaires de famille, puis aux intérêts généraux de l'Église. En 140, Pie succède à Hygin ; son origine servile l'expose à une opposition semblable à celle que Calliste éprouva plus tard ; son frère aîné, Hermas, mis en vue par l'élévation de Pie, en profite pour publier ses visions, cherchant en même temps par là à aider le nouvel évêque dans les difficultés qu'il rencontre. Ce ne sont là que des hypothèses, et elles sont présentées comme telles ; elles ne sont pas invraisemblables.

[2] On peut voir les remarques très justes de M. LELONG, p. XXIX-XXXIX, sur les indications que l'on trouve dans le *Pasteur* relativement aux persécutions, à l'état intérieur de l'Église romaine, au gnosticisme naissant. Tous ces indices confirment le renseignement donné par le fragment de Muratori. Ces conclusions sont communément adoptées, à une dizaine d'années près : DIBELIUS, p. 422, rapporte la composition du *Pasteur* « à la troisième dizaine du deuxième siècle ou du moins à la quatrième », KIDD, I, 142, aux années 140-150. Parmi les historiens récents on peut cependant remarquer George EDMUNDSON, qui reporte le Pasteur à une date beaucoup plus haute, dans son livre *The Church in Rome in the first century* (London, 1913) : il date l'*Apocalypse* de saint Jean de l'an 70 (p. 163-179), la lettre de Clément, de 70 (189-205), le *Pasteur* d'Hermas, de 90 (208-228). Cf. un article du même auteur dans l'*Expositor*, XXIV (1922), p. 171-176, *The date of the Shepherd of Hermas*. Même chronologie chez WILSON, art. cité, p. 27 sqq.

Le caractère du livre est encore plus important à déterminer que sa composition et sa date. Son but n'est pas la spéculation théologique, mais l'exhortation morale; cette exhortation suppose sans cesse et décrit parfois les circonstances parmi lesquelles vit l'auteur, les luttes de l'Église, ses souffrances, ses défaillances, ses vertus, et cette exhortation s'appuie non sur l'autorité personnelle de l'auteur, mais sur des messages célestes qu'il transmet, sur des révélations proposées sous forme de visions ou de paraboles.

Cette présentation n'est pas un artifice littéraire; quelque jugement qu'on porte sur les expériences religieuses d'Hermas, on doit admettre pour le moins qu'il croit sincèrement à leur origine surnaturelle; cet homme timide, qui ne sait même pas imposer sa volonté à sa femme et à ses enfants, n'aurait pas entrepris de réformer l'Église s'il ne s'était cru une vocation prophétique[1]. Il faut se garder d'ailleurs de se figurer la vie chrétienne du IIe siècle à l'image de celle d'aujourd'hui : les charismes sont encore très répandus : quarante ans après Hermas, Irénée en rend témoignage, on voyait encore dans l'Église des hommes ayant le don de vision, de prophétie, d'intuition des cœurs, de même qu'on y constatait des guérisons miraculeuses et même des résurrections[2]. C. H. Turner remarque justement : « Cette expérience religieuse d'Hermas n'était pas isolée ni exceptionnelle : les anciens chrétiens étaient profondément convaincus qu'ils se mouvaient dans une atmosphère chargée des influences de l'Esprit, dirigeant, surveillant, commandant leurs vies entières. Le livre des Actes, surtout si nous le lisons dans le texte du *Codex Bezae,* montre ceci presque à chaque page pour la première génération chrétienne; et bien plus tard, un siècle entier après Hermas, la correspondance de saint Cyprien, le plus sensé et le plus pratique des saints, le montre défendant en plus d'une occasion sa façon d'agir par un appel aux visions qui lui ont été départies[1]. »

---

[1] Cf. ZAHN, *Der Hirt*, p. 362; LELONG, p. LII : « S'il n'avait pas cru entendre l'appel de Dieu, où donc Hermas aurait-il puisé le courage nécessaire pour se présenter, lui homme du peuple et simple laïque, devant l'Église romaine et ses chefs et pour leur parler au nom du ciel? Où aurait-il pris ce zèle ardent pour le salut de ses frères et la perfection de l'Église? » S'il se fait assigner par l'Église une place d'honneur, avant les presbytres, c'est qu'il a conscience d'être prophète (*Vis.* III, 1, 8).

[2] *Haer.*, II, 31, 2. 4, cité par EUSÈBE, *HE*, V, 7.

On ne conclura pas de là qu'Hermas ait perçu réellement ou même ait cru percevoir tout ce qu'il rapporte dans ses visions. Ce qu'il a vu ou entendu a été traduit et développé à l'aide des symboles traditionnels de l'apocalyptique juive ou chrétienne ; ces emprunts sont souvent très apparents ; il en résulte dans le livre bien des disparates et, ce qui est plus fâcheux, bien des incohérences au moins apparentes dans la doctrine. Nous en relèverons ci-dessous plus d'un exemple[2], et nous devrons nous mettre en garde contre les conclusions précipitées que l'on pourrait tirer de tel ou tel trait, emprunté par Hermas, mais sans influence sur sa pensée[3].

Le caractère littéraire du livre étant ainsi déterminé, il reste à décrire son caractère théologique. Toute notre étude tendra à le faire comprendre ; mais, avant de nous engager dans le détail des *Paraboles* ou des *Visions*, il est utile de considérer d'ensemble le caractère du livre et les tendances qu'il révèle.

---

1. *JTS*, XXI (avril 1920), p. 193. Cf. WEINEL, n. sur vis. I, 3, 3 : « j'entendis alors des paroles sublimes et merveilleuses, mais dont je ne pus garder le souvenir, car c'étaient toutes des paroles terrifiantes, qu'un homme ne peut supporter ». Weinel note : « IV Esra war nicht Vorbild, vielmehr liegt hier ein Erlebnis vor, bei dem ein allgemeiner, mit hohem Affekt verbundener Eindruck des Hörens vorhanden ist, ohne dass der Inhalt des Gehörten deutlich wäre ». Cf. id., HENNECKE, 2e édition, p. 328.

2. Ainsi dans la *Parabole* VIII, bien des traits sont empruntés à une tradition juive : les verges fleuries, l'arbre symbole de la loi, l'ange saint Michel ; dans la *parabole* IX, les douze tribus symbolisées par les douze montagnes, qui sont interprétées ensuite comme représentant douze nations, puis douze catégories de chrétiens ; dans les premières visions, l'Église est peinte sous des traits dont plus d'un est emprunté au portrait traditionnel de la Sibylle : cette vieille femme, que le prophète rencontre en se rendant à Cumes (vis. II, 1, 1), qui lit un livre mystérieux (I, 3, 3 ; II, 1, 3-4), qui apparaît assise sur un trône (Cf. BUCHHOLZ, art. *Sibylla*, dans ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, col. 798), rappelle de près la Sibylle, et Hermas lui-même s'y trompera (vis. II, 4, 1) ; cf. DIBELIUS, p. 453-454.

Cf. *infra*, p. 656 note E, § 2, le Fils de Dieu et l'ange Michel.

L'emploi des noms divins présente des particularités très notables qui distinguent le *Pasteur* des autres écrits apostoliques. Chez saint Ignace, le nom de Père est constamment donné à Dieu ; chez saint Clément, assez souvent ; chez Hermas, ce titre est exceptionnel : dans deux Paraboles que nous étudierons ci-dessous (v et ix), on peut relever trois textes où Dieu est dit le Père du Fils (v, 6, 3 et 4 ; ix, 12, 2). En dehors de là on ne trouve qu'une fois le nom de Père donné à Dieu : c'est à la fin de cette exhortation touchante où l'Église parle aux chrétiens comme à ses enfants ; elle leur dit : « Gardez la paix entre vous, pour que, moi aussi, je puisse me présenter joyeuse devant le Père pour rendre compte de vous tous à votre Seigneur » (*Vis.* iii, 9, 10). Ainsi, même dans ce passage, le nom de Père est donné à Dieu absolument, sans relation avec les chrétiens, mais, par contre, il est dit leur Seigneur.

Le nom de Seigneur, Κύριος, est en effet dans le *Pasteur,* du moins dans la première partie du livre, constamment appliqué au Père[1], et c'est là un trait qui s'oppose à tout l'usage chrétien de cette époque : dans la *Didachè* et chez saint Ignace, le mot Κύριος désigne toujours le Christ ; dans la lettre de saint Clément, dans celle de Barnabé, dans la *II^a Clementis,* cet usage n'est pas exclusif, mais il est de beaucoup le plus fréquent. Hermas accuse une habitude de langage toute contraire ; dans les dernières paraboles, où le rôle du Fils de Dieu est plus divin que dans le reste du livre, le nom de Seigneur lui est appliqué quelquefois[2], mais on lit aussi : « Ceux qui ont cru au Seigneur par le ministère de son Fils » (*Sim.* ix, 13, 5)[3].

---

[1] On trouve, il est vrai, *Vis.* iii, 7, 3 : « ceux qui veulent être baptisés au nom du Seigneur » ; mais c'est là une citation des Actes ou, si l'on veut, la transcription d'une formule déjà consacrée.

[2] *Simil.* ix, 14, 3 : « Je remerciai le Seigneur d'avoir eu pitié de ceux qui portent son nom, et de nous avoir envoyé l'ange de la pénitence à nous, qui avions péché contre lui... » L'action ainsi décrite est l'action du Fils de Dieu : c'est lui qui envoie l'ange de la pénitence et qui renouvelle l'esprit des chrétiens. On peut rapprocher de ce texte deux autres passages des Paraboles où il est question du nom du Seigneur, qui est porté par les chrétiens (viii, 1, 1) ou qui a été invoqué sur eux (viii, 6, 4).

[3] Je ne mentionne pas les expressions telles que « le seigneur de

De même que Dieu est représenté comme le Seigneur des chrétiens plutôt que comme leur Père, les chrétiens sont toujours appelés les serviteurs ou les esclaves, δοῦλοι[1], de Dieu, non ses enfants. Bien plus, nous verrons dans la v^e Parabole le Fils de Dieu représenté sous les traits d'un esclave que son maître affranchit, puis adopte en récompense de ses services; il est vrai qu'Hermas lui-même est choqué par cette allégorie (*Simil.* v, 5, 5) et s'efforce ensuite de la corriger.

Dieu, Seigneur des chrétiens et du monde entier, est aussi appelé Maître, δεσπότης[2]; Hermas exalte sa force[3], sa toute-puissance[4], et aussi sa justice et sa miséricorde[5]. Tous ces traits appartiennent à la religion traditionnelle des chrétiens, aussi bien que des Juifs, on n'est pas surpris de les rencontrer dans un livre chrétien; mais on ne peut s'empêcher de remarquer que leur orientation est bien exclusive : le culte du Seigneur tout-puissant fait oublier le Père céleste, et relègue dans l'ombre le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint. Cette observation s'impose surtout quand on voit l'Église décrite comme une création de Dieu sans aucune mention du Christ[6], ou

---

la tour » (*Simil.* ix, 5, 2; 7, 1; 10, 4; 30, 2), « le seigneur de cette cité » (*Simil.* i, 3 sq.) : elles n'ont aucune portée théologique; pas davantage l'emploi de κύριε dans la conversation d'Hermas avec l'ange ou avec le Pasteur.

[1] *Vis.* i, 2, 4; iv, 1, 3; *Mand.* iv, 1, 8; 3, 4; v, 2, 1, 2; vi, 2, 4, 6; viii, 6, 10; ix, 9; x, 1, 2; xii, 1, 3; 2, 1; 5, 2; 5, 4; *Sim.* i, 10; ii, 2, 4; v, 5, 4; vi, 2, 1; 5, 6, 7; viii, 6, 5; 10, 3; ix, 13, 7; 19, 1, 3; 20, 2; 24, 2; 26, 3; 27, 2.

[2] *Vis.* ii, 2, 4, 5; iii, 3, 5; *Mand.* v, 1, 2; *Simil.* i, 9; v, 2, 3. Je laisse de côté les nombreux passages de cette *Sim.* v, où Dieu est représenté allégoriquement comme le maître du champ et des esclaves. Dans la *Parabole* ix, le Fils de Dieu est appelé maître de la tour (5, 7; 9, 4), de même qu'il est dit Seigneur de la tour : *supra*, n. 0. C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre ix, 7, 6 : « il faut nettoyer les approches de la tour, de peur que le Maître, survenant à l'improviste, ne les trouve malpropres et ne se fâche ».

[3] *Vis.* i, 3, 4; iv, 2, 3; *mand.* v, 2, 1.

[4] Deux fois Dieu est dit παντοκράτωρ : *Vis.* iii, 3, 5; *Simil.* v, 7, 4.

[5] Sur tout cela cf. HOENNICKE, *Judenchristentum*, p. 236-238.

[6] *Vis.* i, 3, 4 : ce trait se remarque dans une formule solennelle qu'Hermas présente comme extraite du petit livre que la femme âgée lui a lu; cette prière est sans doute inspirée de l'usage liturgique, et

quand la parousie est présentée comme l'avènement de Dieu, non comme le retour du Christ[1].

Cette orientation du *Pasteur* se modifiera très sensiblement à la fin du livre, et surtout dans la IX^e *Parabole*. Le Fils de Dieu apparaîtra là constamment comme le maître de l'Église[2]; c'est aussi son retour que l'on attend, retour inopiné pour lequel l'ange de la pénitence veut tout préparer[3]. On peut comparer encore ce qui est dit dans les différentes parties du livre du « Nom glorieux, grand, tout-puissant »; dans les *Visions*, cette périphrase désigne toujours Dieu le Père; dans la IX^e *Parabole*, elle est aussi appliquée au Fils; on peut comparer en particulier ces deux textes : *Vis.* III, 3, 5 : Hermas demande pourquoi la tour est bâtie sur l'eau; l'Église répond : « C'est parce que votre vie a été sauvée et sera sauvée par l'eau. Et la tour a été fondée par la parole du Nom tout-puissant et glorieux, et elle est soutenue par la puissance invisible du

---

elle ne lui est pas textuellement empruntée : « Voici le Dieu des armées, qui, par sa force invisible et puissante et par sa vaste intelligence, a créé le monde, et qui, dans ses glorieux desseins, a revêtu de beauté ses créatures, qui, par sa parole puissante a fixé le ciel et fondé la terre sur les eaux; qui, par sa propre sagesse et providence, a créé sa sainte Église, et l'a aussi bénie, voici qu'il transporte les cieux et les montagnes et les collines et les mers, et qu'il aplanit tout devant ses élus, pour accomplir la promesse qu'il leur a faite de les combler de gloire et de joie, s'ils observent les commandements de Dieu, qu'ils ont reçus avec une grande foi. » On voit comment ici la création de l'Église est liée à la création du monde; elle est, comme celle-ci, l'œuvre de la sagesse et de la providence de Dieu; tout ceci peut se rapporter à l'Église préexistante, qu'Hermas conçoit comme la première des créatures (*Vis.* II, 4, 1), mais cela laisse dans l'ombre l'Église existant sur terre, œuvre du Christ.

[1] *Simil.* V, 5, 3. Dans la tradition juive, la parousie est toujours conçue comme la venue de Dieu lui-même; dans les évangiles synoptiques, elle est prédite comme « la parousie du Fils de l'homme »; de même, dans les autres livres du N. T., elle est décrite le plus souvent comme la parousie du Christ, le jour du Christ; beaucoup plus rarement comme le jour de Dieu. Cf. *Origines*, p. 283 sq. Nous remarquerons dans la *II^a Clementis*, XII, 1, une expression semblable à celle d'Hermas : « l'épiphanie de Dieu »; mais, à cette époque, ces expressions sont exceptionnelles.

[2] Cf. *supra*, les textes cités p. 354, n. 3, et p. 355, n. 2, où le Fils de Dieu est appelé « Seigneur de la tour » ou « Maître de la tour ».

[3] *Simil.* IX, 7, 6.

Maître » : on reconnaît ici la doctrine, remarquée plus haut, de la fondation de l'Église par Dieu. Dans la IXe *Parabole*, on lit au contraire, 14, 4 : « Le Nom du Fils de Dieu est grand et immense, et il soutient le monde entier, que dire de ceux qui ont été appelés par lui...? Vois-tu qui sont ceux qu'il soutient? Ce sont ceux qui portent son nom de tout leur cœur; il s'est fait lui-même leur fondement, et c'est avec joie qu'il les soutient... »

Hilgenfeld a voulu expliquer cette transformation par une diversité d'auteurs; son sentiment est universellement abandonné; il suffit, pour rendre raison de ce progrès, de se souvenir de la lente composition du *Pasteur*, des intervalles qui séparent, l'une de l'autre, les deux parties, et la IXe *Parabole*, de tout ce qui la précède.

Remarquons enfin que, dans tout le *Pasteur*, on ne rencontre pas une seule fois le nom de « Jésus » ni du « Christ » : c'est un indice sans doute des préoccupations de l'auteur qui, même dans les dernières parties du livre, s'attachent moins à la vie historique de Notre-Seigneur qu'à son action présente sur ses fidèles[1].

L'esquisse que nous venons de donner du caractère général du livre d'Hermas et de sa théologie nous permettra de mieux comprendre les passages que nous avons maintenant à étudier de plus près; ainsi encadrées, ces paraboles seront lues avec plus de profit; les incohérences de détail nous arrêteront moins; les traits essentiels, au lieu de se perdre dans un ensemble déconcertant, prendront plus de relief et plus de vie.

Parabole V.

Un jour de « station », le Pasteur rencontre Hermas; il lui donne au sujet du jeûne des instructions morales, et en prend occasion de lui expliquer la nature et le mérite des œuvres surérogatoires. Pour faire entendre sa pensée, il lui propose cette parabole :

---

[1] Ajoutons que le nom de « chrétien » manque également dans le Pasteur; cette absence est d'autant plus notable que ce nom était l'objet premier et décisif de la confession des martyrs, de l'apostasie des renégats. Hermas le signifie souvent, par exemple Simil. IX, 28, 3-4, mais sans jamais prononcer ce nom. Cf. la note de Lelong sur ce passage.

v, 2 : « Écoute la parabole que je vais te dire; elle a trait au jeûne. Quelqu'un avait un champ et beaucoup de serviteurs; il planta une partie du champ en vigne. Ayant choisi un serviteur fidèle qui lui plaisait et qu'il honorait, il l'appela et lui dit : Prends cette vigne, que j'ai plantée, entoure-la d'une palissade, en attendant mon retour, et n'y fais pas d'autre travail; garde ce commandement que je te donne, et je t'affranchirai. Le maître partit au loin. Après son départ, le serviteur se chargea de la vigne et l'entoura d'une palissade. Ce travail fini, il vit que la vigne était pleine de mauvaises herbes. Il se dit : J'ai accompli ce commandement que m'a donné mon maître; maintenant je vais bêcher cette vigne, elle en sera plus belle, elle n'aura plus de mauvaises herbes, et, n'étant pas étouffée par elles, elle portera plus de fruit. Il bêcha donc la vigne et arracha toutes les mauvaises herbes qui s'y trouvaient. Et la vigne devint très belle et florissante, n'ayant plus de mauvaises herbes pour l'étouffer. Après un certain temps, le maître du serviteur et du champ revint et entra dans sa vigne. Et voyant qu'elle avait été bien enclose, et que de plus elle avait été bêchée, que toutes les herbes avaient été arrachées, que les plants étaient florissants, il se réjouit grandement du travail de son serviteur. Et ayant appelé son fils bien-aimé, qui était son héritier, et ses amis, qui étaient ses conseillers, il leur dit ce qu'il avait ordonné à son serviteur, et ce qu'il avait trouvé fait (à son retour). Et ils félicitèrent le serviteur du témoignage que lui avait rendu son maître. Et (le maître) leur dit : j'avais promis à ce serviteur la liberté, s'il accomplissait l'ordre que je lui avais donné; il a accompli cet ordre, et il a fait de plus dans ma vigne un excellent travail, et il m'a beaucoup plu. Pour le récompenser de ce travail qu'il a fait, je veux le faire cohéritier de mon fils, parce qu'il a eu une bonne pensée et qu'il ne l'a pas omise, mais exécutée. Le fils du maître, se rangeant à son avis, voulut aussi que le serviteur devînt son cohéritier. Après quelques jours le maître fit un festin et envoya au serviteur beaucoup de mets de ce festin. Le serviteur, ayant reçu ces mets que le maître lui envoyait, prit ce qu'il lui fallait, et distribua le reste à ses compagnons. Et ceux-ci, recevant ces mets, se réjouirent et prièrent pour lui, afin que le maître lui montrât plus de faveur encore, pour avoir agi ainsi envers eux. Son maître apprit tout cela et de nouveau s'en réjouit fort. Et, ayant convoqué de nouveau ses amis et son fils, il leur raconta ce que le serviteur avait fait des mets qu'il avait reçus; et ceux-ci acquiescèrent encore plus volontiers à voir le serviteur devenir cohéritier du fils. »

Dans la parabole que nous venons de lire, notre curiosité est surtout attirée par l'étrange christologie qu'elle nous présente ; nous y reviendrons tout à l'heure, à la suite d'Hermas. Mais il nous faut remarquer d'abord que son premier souci n'est pas celui-là : il ne pense qu'au jeûne, aux œuvres surérogatoires, qui sont pour lui le thème essentiel de l'enseignement du Pasteur dans cette parabole. Il poursuit donc :

v, 3 : « Je lui dis : Seigneur, je ne saisis pas ces paraboles, et je ne puis les comprendre, si tu ne me les expliques. — Je t'expliquerai tout, me dit-il, et je te montrerai tout ce que je te dirai. Garde les commandements du Seigneur, et tu plairas à Dieu, et tu seras inscrit au nombre de ceux qui gardent ses commandements. Mais si tu fais quelque bien en dehors des commandements de Dieu, tu t'acquiers une gloire plus grande, et tu seras plus glorieux près de Dieu que tu ne l'aurais été autrement. Si donc, gardant les commandements de Dieu, tu ajoutes encore ces services, tu seras heureux, si tu les gardes comme je te l'ordonne. »

La catéchèse morale se poursuit ainsi quelque temps, puis Hermas revient à la parabole qui lui a été proposée, et il en demande l'explication. Le Pasteur se fait prier, Hermas insiste, et il reçoit enfin l'interprétation sollicitée :

v, 5 : « Puisque tu es si entêté, je t'expliquerai la parabole du champ et de tout le reste, afin que tu la fasses connaître à tous. Écoute donc, et comprends. Le champ est ce monde. Le maître du champ est celui qui a tout créé et tout achevé et confirmé ; [le fils est le saint esprit] ; le serviteur est le Fils de Dieu ; la vigne est ce peuple qu'il a planté ; les pieux (de la clôture) sont les saints anges du Seigneur qui gouvernent son peuple ; les herbes arrachées de la vigne sont les infidélités des serviteurs de Dieu ; les mets envoyés du festin sont les commandements que Dieu a donnés à son peuple par son fils ; les amis et les conseillers sont les saints anges qui ont été créés les premiers ; l'absence du maître, c'est le temps qui reste jusqu'à sa parousie. — Je lui dis : Seigneur, tout cela m'apparaît grand, magnifique et glorieux. Aurais-je donc pu, lui dis-je, comprendre tout cela ? Nul autre homme, quelque intelligent qu'il soit, ne pouvait le comprendre. Mais encore, Seigneur, lui dis-je, explique-moi ce que je vais te demander. — Dis ce que tu veux. — Pourquoi, Seigneur, lui dis-je, le fils de Dieu est-il représenté comme un serviteur dans la parabole ?

v, 6, 1 : « Écoute, me dit-il ; le fils de Dieu n'est pas présenté comme un serviteur, mais en grande puissance et seigneurie. — Comment? Seigneur, lui dis-je, je ne comprends pas. — 2. Dire que Dieu a planté une vigne, c'est dire qu'il a créé son peuple et l'a confié à son fils; et le fils a établi les anges sur le peuple pour le garder; et lui-même a effacé leurs péchés avec beaucoup de peines et de labeurs; car on ne peut bêcher une vigne sans travailler et sans peiner. 3. Ayant donc effacé les péchés du peuple, il lui a montré les chemins de la vie, leur donnant la loi qu'il avait reçue de son père. 4. Tu vois qu'il est le Seigneur du peuple, ayant reçu de son père toute puissance. Quant à ce que le Maître a pris conseil de son fils et des anges glorieux pour admettre son serviteur à l'héritage, écoute. 5. L'esprit saint qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il a voulu. Or cette chair, où a habité l'esprit saint, a bien servi l'esprit, se conduisant saintement et purement, sans souiller l'esprit d'aucune façon. 6. Cette chair donc, qui s'était montrée bonne et pure, qui avait travaillé avec l'esprit, qui l'avait secondé dans toute son œuvre, qui s'était comportée fortement et virilement, il l'a élevée jusqu'à l'associer au saint esprit. Car cette chair avait plu à Dieu, parce que, sur terre, portant le saint esprit, elle n'avait pas été souillée. 7. Il a donc pris conseil du fils et des anges glorieux, pour que cette chair, qui avait irréprochablement servi l'esprit, eût une habitation et ne fût pas privée de la récompense de ses services. Car toute chair recevra une récompense, si, ayant eu l'esprit saint habitant en elle, elle est trouvée sans tache et sans souillure. 8. Tu as maintenant l'explication de cette parabole encore.

v, 7 : « J'ai été bien heureux, Seigneur, lui dis-je, d'entendre cette explication. — Écoute maintenant, me dit-il. Garde ta chair pure et sans tache, pour que l'esprit qui habite en elle lui rende témoignage, et que ta chair soit justifiée. Prends garde de ne point te dire que ta chair est périssable, et de ne pas en abuser en la souillant. Car si tu souilles ta chair, tu souilleras aussi l'esprit saint; et si tu souilles l'esprit, tu ne vivras pas. — Seigneur, lui-dis-je, si on a été dans l'ignorance avant d'entendre ces paroles, comment l'homme qui aura souillé sa chair pourra-t-il être sauvé? Pour les ignorances passées, me dit-il, Dieu seul peut les guérir, car il a tout pouvoir. Mais maintenant gardetoi, et le Seigneur tout-puissant, qui est très miséricordieux, guérira tes ignorances antérieures, si désormais tu ne souilles plus ta chair ni l'esprit. Car tous deux ont un sort commun et l'un ne peut être souillé sans l'autre. Garde-les donc purs tous deux et tu vivras à Dieu. »

Le dernier paragraphe, que nous venons de transcrire, nous manifeste une fois de plus les préoccupations d'Hermas : ce moraliste obstiné ne s'attarde guère aux considérations théologiques ; elles ne sont pour lui que le point de départ des exhortations morales ; nous voudrions le retenir, le presser de questions sur la chair et l'esprit dans le Christ, sur le Fils, sur l'Esprit-Saint ; mais déjà il ne pense plus à tout cela, uniquement soucieux de prêcher la pureté et de montrer la voie du salut.

Il nous faut donc revenir sur la parabole que nous avons lue, et tâcher d'en dégager la théologie qu'elle suppose. Bien des historiens s'y sont efforcés[1] ; leurs conclusions ne coïncident pas en tout point, mais du moins tous ou presque tous reconnaissent qu'il ne faut pas trop espérer de cette recherche : la parabole, conçue avant tout pour exalter le mérite des œuvres surérogatoires, sacrifie à cette thèse morale l'exactitude théologique : l'auteur, inhabile à manier les symboles dès qu'ils sont un peu compliqués, s'y empêtre; rebelle à toute spéculation, incapable d'énoncer exactement un dogme qu'il ne conçoit pas très clairement, il s'effraie lui-même de la première interprétation qu'il propose; il s'efforce ensuite de la corriger, mais il n'évite une erreur que pour retomber dans une autre.

---

[1] Il faut mentionner d'abord les travaux des commentateurs d'Hermas, soit dans leurs notes sur ce passage, soit dans des dissertations ou introductions ; les études les plus détaillées sont celles de Hilgenfeld, commentaire de la parabole v, p. 188-197 ; Funk, n. sur v, 5 ; Dibelius, excursus sur la christologie du Pasteur, p. 572-576. Il faut y joindre les travaux des historiens ou critiques : Zahn, p. 245-283 ; J. v. Walter, *die Komposition von Hermas sim. V und ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen* (*Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, xiv (1913), p. 133-144) ; les différentes histoires des dogmes : Tixeront, 8e éd., p. 126-127 ; Harnack, p. 211 sq. ; Seeberg, p. 97 sq. ; Loofs, *Leitfaden* p. 95 sqq ; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 267. Parmi les auteurs plus anciens, on peut encore consulter avec profit Dorner, *Lehre von der Person Christi*, i, p. 197 sqq. Son interprétation, favorable à l'orthodoxie d'Hermas, a été adoptée et exposée par Mgr Freppel, *les Pères apostoliques*, p. 309. On la retrouve dans le passage de Seeberg cité ci-dessus : elle voit dans le « Fils de la parabole » la seconde personne de la sainte Trinité ; s'il est appelé Esprit ou Saint-Esprit, c'est, pensent ces auteurs, sous l'influence de la christologie « pneumatique », qui donne le nom d'esprit à la nature divine du Fils (cf. *supra*, p. 305, 311 sq., 341).

Les autres auteurs estiment que cette interprétation fait violence à la pensée d'Hermas ; quelques-uns, par exemple Hilgenfeld, p. 196, croient reconnaître ici une doctrine judéo-chrétienne ; d'autres, en plus grand nombre, réduisent tout à l'adoptianisme ; ainsi Harnack et, de même Krüger, p. 148 ; d'autres, donnant plus d'importance à la deuxième interprétation, trouvent la clef de la christologie d'Hermas dans l'identification du Fils et du Saint-Esprit : ainsi Funk. D'autres constatent une pensée très confuse et souvent incohérente, qu'ils désespèrent de ramener à une doctrine consistante : ainsi Weinel, *Handbuch*, p. 311 ; Lelong, p. lxxix ; Turner, art. cité, p. 288 ; Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Literatur*, i, p. 576-578 ; Dibelius, p. 576, à la conclusion de son excursus ; Bareille, art. *Hermas* dans le *Dict. de Théol.*, col. 2278-2281. D'autres enfin réduisent les incohérences du texte en le mutilant ; c'est ce que fait Bousset, *l. l.*, n. 1 ; nous ne recourrons pas à ce procédé désespéré.

Pour préciser ces remarques et saisir dans le détail la pensée d'Hermas, il est indispensable de distinguer les différents paragraphes que nous avons traduits ci-dessus et auxquels nous prions le lecteur de se reporter. Nous considérerons d'abord la parabole (§ 2), puis la première interprétation qui est donnée (§ 5), ensuite la seconde interprétation qui a pour but de compléter ou de corriger la première (§ 6), enfin l'exhortation finale (§ 7).

La parabole (§ 2) est, dans tout ce chapitre, la source des plus grandes difficultés; Hermas lui-même les a senties, nous les voyons bien plus clairement. Le thème du récit est classique dans la littérature biblique : la vigne du Seigneur, c'est le peuple d'Israël; Isaïe l'avait chanté, et les psalmistes[1]; le Christ avait repris cette image traditionnelle dans sa parabole des vignerons; Hermas s'en inspire à son tour; mais si l'on compare sa parabole à la parabole évangélique, la distance qui les sépare est immense : les acteurs du petit drame évangélique sont le maître de la vigne, les vignerons, qui ont affermé la vigne et l'exploitent, les serviteurs que le maître envoie pour percevoir les fermages, enfin le fils, l'héritier[2] : à travers ce symbolisme transparent on aperçoit la doctrine qui sera exposée dans l'épître aux Hébreux : les prophètes ne sont que les serviteurs de Dieu; Jésus est son Fils unique, son héritier. Le rôle du Christ, chez Hermas, est tout différent : c'est un serviteur, un esclave, entre beaucoup d'autres que possède le maître; il ne se distingue des autres que par sa fidélité; son maître, qui l'aime et l'honore, le charge du soin de sa vigne; il ne s'agit point d'une mission semblable à celle que le Père, chez les synoptiques, confie à son fils : ramener au devoir des vignerons rebelles en s'imposant à eux par son prestige personnel : « ils respecteront mon fils » ; chez Hermas, le Christ n'est qu'un ouvrier, chargé de planter une palissade; mais c'est un ouvrier plein de zèle qui, son travail terminé, entreprend de bêcher la vigne et d'en arracher les mauvaises herbes. Le maître, touché de sa bonne volonté, ne se contente pas de lui donner son salaire : il lui avait promis la liberté, il l'adopte. Cette adoption est le trait le plus fâcheux, et celui qui s'oppose le plus nettement à la parabole évangélique : chez les synoptiques, celui que le maître envoie est son fils unique et son héritier; il ne peut être question ni de l'affranchir, ni de l'adopter. Nous verrons d'ailleurs qu'Hermas lui-même est gêné par ce trait et le laisse tomber.

---

[1] *Is.*, v; *Ps.* LXXVIII (LXXIX), etc.

[2] Cf. *Origines*, p. 323 sq.

Mais ce n'est pas tout : chez Hermas, le maître n'est pas isolé : il a autour de lui son fils, ses amis; il nous expliquera ensuite que ce fils est l'Esprit-Saint et ces amis, les anges premiers-créés ou protoctistes[1]. Avant de prendre la grande résolution, par laquelle il va transformer le sort de son esclave et en faire son fils adoptif, le maître convoque son fils et ses amis; il leur communique son dessein; ceux-ci l'approuvent, tout particulièrement le fils qui « voulut aussi que l'esclave devînt son cohéritier ». S'il faut retenir tous ces traits et les appliquer au Christ, on en voit les conséquences : par nature, il ne serait qu'un esclave, inférieur non seulement au Fils, qui serait l'Esprit-Saint, mais même aux anges premiers-créés, c'est-à-dire aux six grands anges, dont il sera souvent question dans le *Pasteur*; et Dieu prendra conseil d'eux, comme de l'Esprit-Saint, avant d'élever son esclave à l'adoption.

Un dernier trait accuse encore cette situation inférieure de l'esclave, qui représente le Christ. Quelques jours plus tard, le maître fait un festin, en envoie des mets à l'esclave, et celui-ci en fait profiter ses compagnons; ces gens, touchés de cette attention, prient le maître pour leur charitable camarade; le maître, ravi, réunit de nouveau son conseil et tous confirment la première résolution : l'esclave sera adopté. Si l'on veut interpréter strictement ces traits d'après l'explication que donnera Hermas, on en conclut que le Christ communique aux hommes les commandements de Dieu — ce sont les mets de la table du maître —, que les hommes, reconnaissants, prient Dieu pour le Christ et que Dieu, touché de leurs prières, ravi de sa charité, l'adopte. Ce dernier trait serait le plus choquant, et aussi le plus invraisemblable, de tous : il y eut sans doute bien des adoptianistes, mais nous n'en connaissons pas un seul qui ait osé dire que les hommes aient intercédé pour le Christ et que son adoption par Dieu ait été, du moins pour une part, l'effet de leurs prières. Aussi, dans l'interprétation de la parabole, Hermas laissera tomber ce trait malencontreux.

---

[1] Sur *les protoctistes*, v. *infra*, note E, § 3, p. 637-639.

Un point reste à préciser : si l'on interprète strictement la parabole, comment doit-on concevoir la nature de l'esclave, c'est-à-dire du Christ, avant son adoption par Dieu? était-il alors un pur homme, ψιλὸς ἄνθρωπος, comme le dirent plus tard les adoptianistes? Plusieurs historiens l'ont pensé, par exemple Harnack[1]. Cette interprétation semble démentie par la parabole : l'esclave est chargé par le maître de clore la vigne d'une palissade, ce qui, d'après le § 5, signifie qu'il a été chargé de préposer des anges à la garde du peuple de Dieu; cette mission, antérieure à l'adoption, montre que celui qui la reçoit n'était pas seulement un homme, mais quelque chose de plus et, pour le moins, un ange. Cet indice est confirmé par ce qu'on nous dit de son action sur le peuple de Dieu; certains interprètes ne voient là que l'action du Christ dans l'Église : il la protège, il la purifie, il lui donne des lois; tout cela est vrai, mais n'exclut pas l'action antérieure du Christ et des anges dans la vigne, c'est-à-dire dans le peuple de Dieu[1]. Il faut donc admettre, même d'après la parabole, une préexistence du Christ à son incarnation. Ajoutons que, s'il a été choisi de Dieu pour le soin de la vigne, c'est qu'il était déjà un esclave fidèle en qui son maître se complaisait, et cela nous force à remonter encore plus haut.

---

[1] Dans sa 1re édition, TIXERONT avait adopté cette interprétation (p. 128); il l'a abandonnée dans ses éditions postérieures, p. ex. 8e éd., p. 126.

Cette préexistence n'implique pas nécessairement une nature divine : aujourd'hui sans doute nous ne concevons pas de moyen terme entre l'affirmation de la foi chrétienne, qui reconnaît en Jésus le Fils de Dieu incarné, et la négation rationaliste, qui ne voit en lui qu'un homme. Mais, à l'époque d'Hermas, il n'en allait pas ainsi : on pouvait nier la divinité du Christ, sans le ramener pour cela aux limites communes de l'humanité; on pouvait voir en lui un ange incarné : l'auteur de la Lettre à Diognète a tenu à écarter explicitement cette hypothèse[2]; c'est qu'elle pouvait tenter quelques-uns de ses lecteurs; on sait d'ailleurs, par des extraits cités par Origène, que l'apocryphe juif intitulé *la Prière de Joseph* affirmait que Jacob était un ange incarné, Israël, qui, dans la hiérarchie céleste, tenait l'un des premiers rangs, qu'Abraham et Isaac avaient, eux aussi, été créés avant toutes les autres créatures[3]. Ces rêveries juives étaient répandues au temps d'Hermas et dans les milieux où il vivait; il n'y aurait donc rien d'impossible, *a priori*, à ce que la parabole ait été interprétée soit par lui, soit par tel ou tel de ses lecteurs, en ce sens que l'esclave fidèle, que Dieu devait plus tard honorer de l'adoption divine, ait été, par nature, l'un des anges, inférieur sans doute aux premiers-créés, aux six grands anges, mais égal ou supérieur aux autres[4].

---

[1] Cf. Hilgenfeld, n. sur v, 5, 2; Walter, art. cité, p. 142.

[2] *Ep. ad Diogn.*, 7, 2 : « Dieu lui-même a, du haut du ciel, mis dans le cœur des hommes la vérité... non pas, comme on pourrait l'imaginer, en envoyant aux hommes un serviteur, un ange, un archonte, ou quelqu'un de ceux à qui a été confiée l'administration des choses célestes, mais en leur envoyant l'artisan même et le démiurge de l'univers... »

[3] Orig., *in Joann.*, ii, 31, 188 sqq. Cf. Schürer, iii, 359 sq. Origène ajoute que cet écrit n'est pas méprisable.

[4] Walter, art. cité, p. 143, fait valoir, dans le même sens, d'autres

Mais contre cette conception bâtarde la foi chrétienne protestait; l'épître aux Hébreux, dont l'autorité était si grande, si vivement sentie à Rome[1] et par Hermas lui-même[2], avait définitivement condamné ces chimères : si le Fils de Dieu a été, par son incarnation, « abaissé un peu au-dessous des anges », il est, par sa nature, par son origine divine, par son éternité, infiniment au-dessus d'eux; tous les autres, patriarches, prophètes ou anges, sont des serviteurs; lui est le Fils[3]. Au temps d'Hermas, tout cela ne pouvait plus être remis en question. Aussi constatons-nous, en poursuivant la lecture de cette parabole, les efforts de l'auteur pour la rendre moins indigne du Christ[4].

considérations : il regarde comme très vraisemblable l'identification, chez Hermas, du Christ et de l'ange Michel; il remarque que l'esclave, inférieur au Père, à l'Esprit, aux protoctistes, est cependant en situation de préposer les anges à la garde du peuple, il rappelle, d'autre part, les spéculations des monarchiens qui tenaient Melchisédech comme supérieur au Christ. De tout cela il conclut que dans la parabole et sa première interprétation, la christologie d'Hermas est d'un subordinatianisme très accentué, mais que c'est cela qui a forcé l'auteur à se reprendre, 6, 4^{b}-7; « et ainsi, conclut-il, il est intéressant d'observer quelle était, dès cette époque, la force spirituelle des chrétiens, qui tenaient qu'il fallait, au sujet du Christ, φρονεῖν ὡς περὶ θεοῦ ».

[1] On le constate en particulier par la lettre de saint Clément, qui accuse très fortement l'influence de cette épître.

[2] V. l'index de Lelong.

[3] Cf. *Origines*, p. 443-458 et particulièrement p. 451, 454-455.

[4] Pour atténuer l'impression fâcheuse de la page que nous venons de commenter, on insiste sur ce fait que ce n'est qu'une parabole et qu'il ne faut pas y chercher en tout l'exactitude (Zahn, p. 247 sqq.); Harnack répond : « Hermas sibi ipsi hanc parabolam excogitavit, uti christologiae verum genus profiteretur; nemo eam scriptori supposuit. Itaque cautius censebis, non modicam ejus inveniendi et explicandi artem, sed theologiae et christologiae sive incertum sive inauditum sive heterodoxum genus atque judicium esse agnoscendum vel vituperandum. » Cette réponse n'est pas entièrement exacte : il est très vrai que c'est Hermas qui a imaginé cette parabole, et que, par conséquent, il en est responsable; mais son but, en l'imaginant, n'était pas de faire entendre la christologie qu'il croyait vraie; c'était de donner une leçon de morale, d'exposer le mérite des œuvres surérogatoires et la récompense qui les attend; c'est ainsi qu'il nous propose lui-même sa parabole : « Écoute la parabole que je vais te dire; elle a trait au jeûne »; et les premières explications qui suivent la parabole (§ 3) se rapportent en

La parabole que nous venons de relire est suivie immédiatement d'une catéchèse morale (§ 3) ; puis Hermas redouble ses instances (§ 4), et il reçoit du Pasteur l'interprétation de la parabole (§ 5). Cette interprétation, très sommaire (*supra*, p. 359), est dans le sens de la parabole telle que nous l'avons exposée ; l'orientation de la pensée d'Hermas s'accuse cependant par les traits qu'il relève et par ceux qu'il laisse tomber. Le rôle du Christ, sauveur et législateur, est fermement dessiné : « Les pieux (de la palissade) sont les saints anges du Seigneur, qui gouvernent son peuple » : cette interprétation tend à donner une haute idée du Christ, qui a ainsi établi les anges ; ce qui suit fait bien comprendre son rôle de sauveur et de législateur : « les herbes arrachées de la vigne sont les infidélités des serviteurs de Dieu ; les mets envoyés du festin sont les commandements que Dieu a donnés à son peuple par son fils ». Ce dernier mot éveille particulièrement l'attention : dans la parabole, le Christ, antérieurement à son adoption, est toujours appelé l'esclave (ou le serviteur) de Dieu ; ici : le fils ; ce changement d'expression est bien notable, et les explications qu'en proposent les éditeurs sont peu satisfaisantes[1] ; ce trait est confirmé par les

---

effet à cette question de morale, et nullement à la christologie. On comprend que, sous l'empire de ces préoccupations, il ait choisi les traits qui éclairaient mieux sa pensée, montrant qu'un bon serviteur de Dieu ne se contente pas d'accomplir ses commandements, mais qu'il devine et qu'il prévient ses désirs, et que Dieu se complaît dans cette bonne volonté et la récompense magnifiquement ; tout cela est parfaitement limpide dans la parabole ; malheureusement, pour la mettre ainsi en lumière, Hermas a défiguré le rôle du Christ ; cela accuse sa maladresse et, si l'on veut, son médiocre souci des questions théologiques ; mais cela ne nous donne pas le droit de presser tous les traits de sa parabole pour en tirer sa christologie.

[1] HARNACK : « Servus ille in parabola idem est cum Jesu Christo, quem post labores peractos filium dei factum esse Hermas confitetur, nemini igitur mirandum veniat, Jesum Christum in Simil. v ubique brevi « filium dei » nominari, cum neglegendum non sit, nunc temporis eum filium esse eumque, cum in terris fuerit, filium dei circumtulisse. » D'après cette interprétation, que reproduit HILGENFELD, le Christ serait dès lors appelé fils de Dieu parce qu'il l'est aujourd'hui (l'étant devenu par adoption) et parce que, dès lors, il portait en lui le Fils, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. DORNER estime qu'Hermas se conforme ici à l'usage liturgique : « Es könnte befremdlich erscheinen, dass

premiers mots de l'interprétation : « Le maître du champ est celui qui a tout créé.. ; le Fils est le saint esprit; l'esclave est le Fils de Dieu » ; le second membre de phrase, s'il est authentique[1], a un sens bien clair : « le fils (de la parabole, du maître du champ) est le saint esprit » ; et le Pasteur ajoute : « l'esclave (de la parabole) est le fils de Dieu ». On s'attendrait, à la fin de l'interprétation, à trouver quelques mots sur l'adoption qui a fait de l'esclave le Fils de Dieu ; la parabole y avait beaucoup insisté ; le Pasteur n'y revient pas ; non seulement il laisse tomber le trait le plus choquant de tous (l'intercession des autres esclaves en faveur de leur camarade), mais il ne mentionne plus la récompense accordée à l'esclave : l'adoption. Les anges premiers-créés sont rappelés comme les amis et les conseillers de Dieu ; mais on ne nous dit plus qu'ils aient été consultés par Dieu au sujet du sort réservé par le maître à l'esclave fidèle. Ces silences sont très notables ; on ne peut s'empêcher d'en tirer cette conséquence : si Hermas laisse tomber ces traits de la parabole, c'est que l'application qu'ils suggèrent ne le satisfait pas[2]. Il comprend bien qu'il doit leur substituer quelque chose : si ce n'est pas par l'adoption que le Christ est devenu Fils de Dieu, comment rendre raison de cette filiation? Hermas va s'y essayer dans l'interprétation suivante.

Après le cri d'admiration, par lequel Hermas accueille toujours les explications du Pasteur, il se reprend, et insiste : « Pourquoi, dis-je, le Seigneur est-il, dans la parabole, représenté comme un esclave? » Cette question est très signi-

---

Jesus, der doch zweifellos gemeint ist, hier schon mit dem Prädikat eingeführt wird, das er nach dieser Allegorie erst später erhält. Aber der Hirt redet auch hier kultisch und bezeichnet Jesus mit dem Namen, der dem Erhöhten zukommt. » Funk ne donne aucune explication ; Lelong, pas davantage.

[1] Ce membre de phrase, qui manque dans le texte grec, dans la version latine Palatine et dans la version éthiopienne, est rétabli d'après la vulgate latine.

[2] Cf. Dibelius, p. 573 : « ... Darum kann auch aus dieser ersten Allegorie keine adoptianische Christologie erschlossen werden, denn der dafür bezeichnende Vorgang, die Erhöhung durch Adoption, wird, so wichtig sie im Gleichnis ist, in dieser Deutung sorgfältig umgangen. »

ficative ; on peut supposer, avec une grande vraisemblance, qu'elle a été en effet posée à Hermas par plus d'un chrétien ; ses visions et ses paraboles étaient bien connues dans la communauté romaine ; elles y étaient, sans aucun doute, avidement lues et ardemment discutées, et l'écho de ces discussions y retentit souvent : dans le passage que nous lisons, il me semble particulièrement manifeste ; pour les chrétiens de Rome comme pour l'homéliste de la *IIª Clementis*, le premier mot de la christologie était : « Il faut considérer Jésus-Christ comme Dieu » ; dès lors, que signifiait toute cette parabole, où le Seigneur était représenté comme un esclave ?

Hermas se défend ; dans cette défense, on peut distinguer deux parties : la première (6, 1-4) n'ajoute aucun trait essentiel à ceux que nous connaissons déjà ; elle se borne à reproduire, en y insistant, ceux qui exaltent le rôle du Christ : « Dieu a confié son peuple à son Fils ; et le Fils a établi les anges sur le peuple pour le garder ; et lui-même a effacé leurs péchés avec beaucoup de peines et de labeurs ;... et il lui a montré les chemins de la vie. » Ces œuvres sont celles qui ont été décrites précédemment, mais Hermas en montre la grandeur, il insiste particulièrement sur le labeur pénible dont le Christ s'est chargé pour effacer les péchés du peuple : c'est une allusion à la passion du Seigneur ; et, dans toute cette description, il n'est plus mention d'esclave, mais toujours du « Fils ». Et Hermas conclut : « Tu vois qu'il est bien le Seigneur du peuple, ayant reçu de son Père toute puissance[1]. » Arrivé à ce point, l'auteur a tiré de sa parabole tout ce qu'elle pouvait contenir de glorieux pour le Fils de Dieu, de vraiment digne de lui. Mais il ne peut passer sous silence les autres traits, contradictoires de ceux-ci, et qui avaient sans doute le plus choqué les chrétiens : l'adoption de l'esclave, décidée par Dieu en son conseil, après avoir consulté le Saint-Esprit et les anges.

A cette difficulté capitale il donne une solution nouvelle, et qui transforme tout l'aspect de sa christologie et de sa théologie (6, 4^b-7; *supra*, p. 360). On peut la résumer ainsi : l'esclave de la parabole, c'est la chair du Christ; « l'esprit saint, qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter » dans cette chair; or cette chair a bien servi l'esprit; elle a plu à Dieu qui, ayant pris conseil du Fils et des anges glorieux, a voulu « qu'elle eût une habitation et ne fût pas privée de la récompense de ses services ».

---

[1] Cette phrase manque dans le texte grec et dans la version éthiopienne ; elle est rétablie d'après la version latine.

Cette nouvelle interprétation diffère grandement de la précédente : il n'est plus question maintenant d'une personne indépendante, serviteur éprouvé au service de son maître, préposé par lui au soin de son peuple, le protégeant par le ministère des anges, le purifiant, l'enseignant et, en récompense de toutes ses œuvres, élevé par Dieu à l'adoption filiale. Il s'agit maintenant de la chair du Christ, c'est-à-dire de son humanité[1]; l'esprit habite en elle, elle le sert et, en récompense, elle est élevée au ciel : cette habitation triomphale, que Dieu accorde à cette humanité fidèle, remplace ici l'adoption, dont il n'est plus question et dont il ne pouvait plus être question.

Par cette nouvelle interprétation, Hermas évite l'écueil redouté : on ne peut plus lui reprocher de faire du Fils de Dieu un esclave; mais il se jette sur un autre écueil : il confond le Saint-Esprit et le Fils de Dieu[2]. Si l'on s'en tient à cette interprétation, on ne peut plus parler d'une Trinité des personnes divines : avant l'incarnation, il n'y a que Dieu le Père et l'Esprit-Saint, qui est en même temps le Fils de Dieu. Pendant la vie humaine du Christ, ce Fils de Dieu habite dans la chair; à la mort du Christ, après sa résurrection, cette chair, en récompense de ses services, est glorifiée; est-elle encore unie à l'Esprit-Saint, comme elle l'a été pendant sa vie terrestre? La pensée d'Hermas n'apparaît pas ici très clairement ; il écrit : « Cette chair, qui s'était montrée bonne et pure, qui avait travaillé avec l'esprit, qui l'avait secondé dans toute son œuvre, qui s'était comportée fortement et virilement, il l'a élevée jusqu'à l'associer au saint esprit. » Si l'on prend ce texte en toute rigueur, il en semble résulter que la chair, rendue à elle-même, est associée à l'esprit en récompense de ses services ; l'union étroite, qui avait existé sur terre, entre la chair et l'esprit, se transforme en une société où, avec le Père, prennent part la chair et l'esprit ; on arrive par ce biais à une sorte de Trinité, mais composée de trois termes fort inégaux ; la chair y serait introduite par une mesure gracieuse qui équivaudrait à l'adoption de la parabole[1]. Cette interprétation ne nous paraît pas la plus probable : on peut croire que les expressions que nous avons relevées ont été inspirées à Hermas par le souvenir de la parabole et aussi par le souci de la leçon morale qu'il voulait tirer de tout cela : « Toute chair recevra une récompense, si, ayant eu l'esprit saint habitant en elle, elle est trouvée sans tache. » Il y aurait donc quelque imprudence à les interpréter rigoureusement comme l'expression consciente et réfléchie de sa théologie. On serait porté à voir plutôt dans cette union de la chair et de l'esprit une union substantielle et perpétuelle, comme celle qui est la conséquence nécessaire de l'incarnation ; la christologie d'Hermas en serait moins incorrecte ; mais on chercherait en vain dans sa théologie une trinité de personnes divines ; on n'y trouverait que ce qu'on a appelé une théologie binitaire[2], distinguant en Dieu le Père et l'Esprit-Saint.

---

[1] Dans la langue théologique qu'emprunte Hermas, la chair et l'esprit du Christ sont ses deux natures, divine et humaine. Cf. *supra*, p. 361 et n. 1.

[2] Ajoutons que sa christologie prend une apparence nestorienne, les rapports des deux natures étant conçus comme une habitation de la divinité dans la chair : ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

---

[1] Cette interprétation est celle que proposait Tixeront dans les premières éditions de sa *Théologie anténicéenne*, p. 128 : « ... La trinité des personnes en Dieu est un résultat de la glorification de cette chair qui est entrée en participation de l'Esprit-Saint et de l'héritage de Dieu (*Simil.* v, 6, 6) ; car il n'est pas certain encore qu'Hermas admette la persévérance de l'union de l'Esprit et de la chair après la glorification du Sauveur, cette chair étant, d'après lui, en quelque sorte rendue à elle-même, une fois sa fonction accomplie » (*Simil.* v, 6, 7). Dans les dernières éditions de l'ouvrage, Tixeront a abandonné cette explication.

[2] Le mot a été lancé par Loofs, dans son article *Christologie*, p. 26, qui lui donne une forme un peu plus compliquée : « binita-

Ce que nous avons vu jusqu'ici nous fait déjà entrevoir tout ce qu'il y a, dans la pensée et plus encore dans l'expression, de confusion et d'incohérence; mais, avant de passer aux autres parties du livre, il faut considérer brièvement la dernière partie de notre parabole (§ 7, *supra,* p. 360).

C'est, nous nous le rappelons, une exhortation morale : Hermas vient d'exposer comment la chair du Christ, en qui l'esprit saint a habité, l'a servi fidèlement et purement. C'est le modèle qu'il propose maintenant à tous les chrétiens : « Garde ta chair pure et sans tache, pour que l'esprit, qui habite en elle, lui rende témoignage, et que ta chair soit justifiée[1] »; et il conclut ainsi son exhortation : « La chair et l'esprit ont un sort commun, et l'un ne peut être souillé sans l'autre; garde-les donc purs tous deux, et tu vivras à Dieu. » Ces conseils sont très sages, mais ils projettent une ombre sur le chapitre qui précède : l'esprit habite dans le Christ, il habite en tous les chrétiens; est-ce de la même manière? Déjà, nous l'avons noté, cette métaphore de l'habitation énonce mal les rapports de la divinité et de l'humanité dans le Christ; mais cette insuffisance est plus manifeste encore si on semble établir une parité entre le Christ et les chrétiens, si on ne voit de part et d'autre qu'une chair en qui habite l'esprit; si l'on voulait interpréter ce texte en toute rigueur, on en conclurait que, pour Hermas, la divinité du Christ se réduirait à une sanctification semblable à celle qui est accordée à tous les chrétiens : l'esprit a habité en lui, de même qu'il habite en chacun de nous[2]. Hâtons-nous de le dire :

---

rischer Monotheismus »; il en trouve des traces ailleurs, mais il estime que le « représentant classique » de cette opinion, c'est Hermas.

[1] Il poursuit : « Prends garde de ne point dire que la chair est périssable, et de ne pas en abuser en la souillant. » Il semble bien que par ce trait Hermas mette en garde son lecteur contre le libertinage de certains gnostiques; cf. *Apoc.*, II, 14 sq., 20 sq. *Jude,* 3-4; II *Pet.,* II, 1 sq. Cf. HILGENFELD, ad loc.

[2] Hermas parle à plusieurs reprises, dans les *Commandements,* du bon esprit qui habite dans l'âme des justes. Il est fort difficile, sinon impossible, de réduire à l'unité ces traits épars; on peut comparer *Mand.*, III, 4; V, 1, 2-4; V, 2, 7 : dans ces différents textes, l'esprit est représenté comme l'hôte de l'âme; le chrétien doit le

cette interprétation ferait violence à la pensée d'Hermas : pour lui, le Christ est le Fils de Dieu; ce titre est vraiment transcendant, et c'est pour le justifier qu'Hermas a proposé la théologie développée au § 6; cette explication n'est certes pas inattaquable; elle a du moins la prétention, et le mérite, de sauvegarder cette transcendance, de mettre Jésus hors de pair parmi les hommes; on ne peut l'oublier en interprétant l'exhortation morale du § 7. Mais ce qu'on est en droit de relever dans ce dernier chapitre, c'est la force obsédante de ces préoccupations morales : dès que l'auteur peut tirer d'une doctrine une règle de conduite, il le fait, au risque de la déformer. Ici la déformation est tout à fait semblable à celle que nous avons constatée dans la première partie de la parabole : pour nous montrer dans le Fils de Dieu un modèle

---

préserver du contact de l'esprit mauvais, sinon le bon esprit, « contristé » (III, 4) et « se trouvant à l'étroit » (v, 1, 3) cherche à sortir de là et abandonne l'âme (*ib.*, v, 2, 7). Ailleurs (III, 2) l'esprit est représenté comme un dépôt que l'on a reçu du Seigneur et qui peut s'altérer : « les menteurs ont reçu du Seigneur un esprit pur de tout mensonge; s'ils le lui rendent menteur, ils violent son commandement et le dépouillent »; de même chez un juste « l'esprit saint est pur et n'est pas obscurci par un autre esprit mauvais »; le contraire a lieu chez un pécheur (v, 1, 2); la tristesse aussi sera une cause d'altération : « de même qu'un mélange de vinaigre et de vin n'a plus la bonne saveur (du vin), ainsi la tristesse, mêlée au saint esprit, dénature la prière » (x, 3, 3). De tout cela il est bien difficile de tirer une théologie consistante; cela tient en grande partie à la multiplicité des sens dont est susceptible alors le mot « esprit »; il peut signifier l'Esprit-Saint, hôte de l'âme, il peut signifier l'âme elle-même, il peut enfin signifier les esprits, bons et mauvais, qui sont instigateurs des vertus ou des vices. Ce dernier sens se rencontre très fréquemment dans les *Testaments des douze Patriarches* (*Origines*, p. 157); leur vocabulaire se rattache par ce trait à celui d'Hermas. Cf. DIBELIUS, p. 518.

Remarquons enfin que, même en isolant dans le *Pasteur* les traits qui peuvent convenir au Saint-Esprit, nous n'avons qu'une idée très imparfaite de son action dans l'âme des justes : il est leur hôte, ils doivent le respecter et ne pas le contrister, c'est vrai; mais il est aussi en eux une force, un principe de sanctification et d'action sainte, et ceci n'apparaît guère chez Hermas.

Dans la *Parabole* IX, nous voyons que les apôtres et les docteurs « ont reçu l'esprit saint » (25, 2), les chrétiens « ont reçu de l'esprit du Seigneur » (24, 4); ils ont aussi « revêtu l'esprit saint des vierges », c'est-à-dire des vertus (24, 2, cf. 13, 5).

à notre portée, Hermas l'abaisse inconsciemment à notre niveau; il le ramène, ou semble le ramener à des conditions purement humaines, parce que ce sont là les conditions de notre vie morale.

En terminant cette longue étude de la parabole d'Hermas, nous connaissons déjà un peu ses habitudes d'esprit, et cela dirige notre jugement, que tant de traits contradictoires tendraient à déconcerter. Si l'on s'en tient à la parabole et à la première explication qui en est donnée, au § 5, la Trinité des personnes divines est sauvegardée; on distingue le Père, qui a tout créé, le Saint-Esprit, qui est représenté par le fils de la parabole, enfin le Fils de Dieu, représenté par l'esclave fidèle; mais cette personne du Fils de Dieu apparaît fort inégale aux deux autres; si l'on interprète strictement la parabole, sa filiation ne provient que d'une adoption gracieuse, accordée par le Père à ses services, après un avis favorable du Saint-Esprit et des grands anges. Antérieurement à cette adoption, celui qui devait devenir le Fils n'était qu'un serviteur; on pourrait le concevoir comme un ange, que sa fidélité distingue et à qui la confiance de Dieu donne un rôle privilégié. Tous ces traits, nous l'avons vu, disparaissent déjà de la première interprétation; mais l'impression n'en est pas effacée. Pour la réduire, Hermas expose la grandeur du rôle du Fils (6, 1-4^a); puis, pour expliquer la filiation divine, il cherche à substituer à l'explication adoptianiste une autre explication qui soit acceptable aux chrétiens (6, 4^b-7) : « l'esprit saint, qui préexistait, Dieu l'a fait habiter dans la chair ». Cette nouvelle interprétation ne provoque pas les mêmes objections que la précédente, mais elle en éveille d'aussi graves : si cette union du saint esprit et de la chair est conçue comme une véritable incarnation, la divinité du Christ est sauvegardée, mais la Trinité est réduite à deux personnes; si, au contraire, il ne s'agit que d'une union transitoire de l'esprit et de la chair, d'une habitation de l'esprit dans la chair, le dogme christologique est compromis tout autant que le dogme de la Trinité.

Ce rapprochement de deux théories inconciliables fait comprendre la diversité d'interprétation que nous remarquions parmi les critiques, au début de cette étude : certains attachent plus d'importance à la première parabole, et à la première interprétation qui en est donnée ; Hermas, dès lors, leur apparaît comme un tenant de l'adoptianisme ou, du moins, du subordinatianisme ; d'autres pensent que l'explication qu'il faut retenir, c'est celle que l'auteur expose en dernier lieu, en vue de corriger ce qu'il a dit d'abord ; pour ceux-ci, Hermas confond le Saint-Esprit et le Fils et, par suite, ne reconnaît que deux personnes divines. D'autres enfin estiment que, dans tout cela, il y a moins une option consciente en faveur de tel ou tel système que beaucoup d'incohérence et d'incertitude ; ils se bornent à le constater, sans prétendre classer l'écrivain dans une école théologique.

Ce dernier jugement nous semble le plus sage ; ce qui nous reste à voir le confirmera. Remarquons cependant, avant de passer outre, que tout n'est pas également incertain et flottant dans la pensée d'Hermas[1] : les spéculations théologiques lui donnent le vertige ; mais l'aspect moral du dogme est pour lui beaucoup plus saisissable. Quand il veut rendre raison de la filiation du Seigneur, il s'égare; mais, quand il décrit son rôle rédempteur, il est sur un terrain bien connu de lui, et il y conduit son lecteur en toute assurance (6, 1-4^a).

---

[1] Il faut remarquer d'ailleurs que cette littérature de visions et de symboles ne peut être jugée avec la même rigueur qu'un traité de théologie. Dans un livre fort différent du *Pasteur*, écrit au XIVe siècle par une chrétienne dont la foi en la divinité du Christ est sans défaillance, on trouve une vision qu'on pourrait comparer à la *Parabole* d'Hermas. Le Fils de Dieu y apparaît comme un serviteur que son Seigneur envoie sur terre pour le servir : « Il était vêtu comme un ouvrier prêt à travailler, et il se tenait tout près de son Seigneur, non pas devant lui, mais un peu de côté, à sa gauche. Son habit était blanc et simple, vieux, tout déchiré et maculé de sueur ; trop étroit et trop court pour lui, il descendait à peine de quelques doigts au-dessous du genou, puis il semblait usé jusqu'à la corde, prêt à tomber en loques... » Ce serviteur part pour faire la volonté de son Seigneur : « il aurait à creuser, à bêcher avec une fatigue extrême... et quand il aurait ainsi obtenu de beaux et nombreux fruits, il les apporterait à son Seigneur, pour les lui servir, suivant ses désirs... » (JULIENNE DE NORWICH, *Révélations* traduites par Dom G. MEUNIER (Tours, 1925), p. 208 sqq.)

Dans tout cela, l'auteur veut décrire les abaissements de l'incarnation ; de plus, le serviteur de la vision représente à ses yeux et le Christ, et l'humanité tout entière, et Adam coupable. Ces portraits ne se superposent pas sans quelque confusion, on n'en tient pas rigueur à Julienne de Norwich ; Hermas a droit, lui aussi, à notre indulgence.

Enfin, puisque dans cette histoire ce sont moins les individus qui nous intéressent que l'Église, remarquons, à travers les obscurités et les contradictions de ces textes, le reflet lointain de la grande lumière chrétienne : Hermas, par moments, la perd de vue, s'enfermant dans l'horizon étroit de ses préoccupations; mais, quand il lève les yeux, qu'il regarde autour de lui, il s'aperçoit qu'il s'égare, et les efforts qu'il fait alors pour redresser une parabole mal venue sont autant de témoignages rendus à la vérité; nous les avons décrits tout au long de ce chapitre; beaucoup de ces efforts furent malheureux, c'est trop vrai, mais du moins ils étaient sincères et, si le pauvre écrivain se remettait sans cesse à la tâche, c'est que sans cesse il était soucieux de la règle de foi. Cette interrogation inquiète et scandalisée « Comment le Fils de Dieu est-il représenté comme un esclave? » pouvait venir de lui ou d'un autre, cela importe peu; c'était le cri de la foi chrétienne, jalouse de l'honneur de son Seigneur. Et les dernières paraboles vont nous montrer combien cet honneur était cher à Hermas.

Parabole VIII.

Cette parabole, comme une grande partie du livre d'Hermas, a trait à la pénitence; incidemment elle intéresse la christologie, et ce sont ces détails que nous avons à relever ici.

Le Pasteur fait voir à Hermas un saule immense, qui couvre plaines et montagnes; sous son ombre, tous ceux qui « sont appelés du nom du Seigneur. Près du saule se tenait un ange glorieux, d'une taille très élevée; il tenait une grande faucille, coupait des rameaux du saule et les distribuait à la foule groupée à l'ombre du saule ». Plus tard, il redemande à tous les rameaux qu'il leur a donnés; « et l'ange du Seigneur recevait les rameaux et les examinait ». On distingue ainsi d'après l'état des rameaux les dispositions de ceux qui les rendent ; Hermas distingue treize catégories différentes. L'ange du Seigneur commande au Pasteur de faire entrer dans la tour les justes ; les pécheurs en sont provisoirement exclus ; mais le Pasteur prend soin d'eux ; il recueille leurs rameaux desséchés, fendus ou pourris ; il les plante en terre, il les arrose, et, quelque temps après, il a la joie de retrouver un bon nombre de ces rameaux reverdis et vivaces ; des explications détaillées font comprendre à Hermas comment les pécheurs, représentés par les porteurs de ces rameaux, se sont les uns convertis, les autres obstinés dans leurs péchés. Nous ne le suivrons pas dans ce détail[1], mais nous remarquerons cette interprétation, qu'on lit au § 3 :

> « Ce grand arbre, qui couvre de son ombre plaines et montagnes et la terre entière, c'est la loi de Dieu, donnée au monde entier, et cette loi, c'est le Fils de Dieu, prêché jusqu'aux extrémités de la terre ; et les peuples réunis sous l'ombrage sont ceux qui ont écouté cette prédication et ont cru en lui ; et l'ange grand et glorieux, c'est Michel, qui a pouvoir sur ce peuple et le gouverne, car c'est lui qui leur donne la loi et la met dans le cœur des croyants ; il examine donc ceux à qui il l'a donnée pour voir s'ils l'ont observée ; et tu vois les rameaux de chacun d'eux, car ces rameaux, c'est la loi, tu verras donc que beaucoup de ces rameaux ne valent plus rien... »

Tout ce symbolisme n'a pas été inventé par Hermas : tous les Juifs et, comme eux, tous les chrétiens, connaissaient l'histoire racontée au livre des *Nombres*, XVII : les rameaux présentés par les douze tribus d'Israël et déposés dans l'arche en même temps que le rameau d'Aaron ; le lendemain, celui-ci seul avait germé ; saint Clément avait dans son épître rappelé ce trait, et son expression est semblable à celle que va employer Hermas pour décrire les rameaux privilégiés, ceux des martyrs[2]. Ces rapprochement suggèrent l'hypothèse de l'origine juive de cette parabole ; on y est conduit encore par l'identification de cet arbre immense avec la loi[3], et peut-être faut-il lui attribuer le rôle assigné à l'ange Michel, le protecteur d'Israël[1].

---

[1] Cf. A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste*, p. 87-89.

[2] CLEM., 43, 5 : εὑρέθη ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν οὐ μόνον βεβλαστηκυῖα, ἀλλὰ καὶ καρπὸν ἔχουσα. Cf. HERMAS, *Simil.* VIII, 1, 18.

[3] La Loi était identifiée avec l'arbre de vie : *Pirke Aboth*, VI, 7. D'autres textes sont cités par STRACK-BILLERBECK, II, 483.

Mais, si Hermas a emprunté les éléments de cette parabole, il les a transformés pour les adapter à la leçon morale qu'il avait en vue : le relèvement des pécheurs par la pénitence; c'est la transformation la plus apparente, elle commande toute la seconde partie de la parabole (§ 4-11) et donne à tout l'ensemble une orientation nouvelle; avant même d'arriver à cette seconde partie, on voit que les symboles et les figures prennent un aspect chrétien : le saule est la loi, c'est vrai; mais la loi elle-même, c'est le Fils de Dieu : l'ange qui distribue les rameaux, puis qui les reprend et les examine, c'est Michel, mais Michel n'est autre que « l'ange grand et glorieux, » « l'ange du Seigneur ».

Cette double identification est intéressante à remarquer : le Fils de Dieu conçu non plus seulement comme le Législateur, mais comme la Loi, c'est une thèse qui apparaît dans la littérature chrétienne, surtout dans la littérature apologétique vers l'époque d'Hermas et qui restera en faveur jusqu'au début du IIIe siècle; nous l'étudierons ci-dessous[2].

L'identification de l'ange glorieux et de Michel est explicitement affirmée par Hermas et ne fait pas de doute; mais elle soulève une question beaucoup moins claire : la relation de cet ange au Fils de Dieu; un bon nombre de critiques estiment qu'Hermas les a identifiés; d'autres le nient; nous discuterons cette question quand nous aurons étudié la parabole IX[3]; elle contient beaucoup de traits qui s'y rapportent et qui peuvent l'éclairer.

Parabole IX.

Dans cette parabole, comme dans la précédente, quelques traits seulement nous intéressent; nous les transcrirons d'abord, puis nous essaierons de dégager la théologie qu'ils impliquent.

---

[1] Cf. Dibelius, p. 588-589.

[2] D, p. 648-650. — [3] Note, E, p. 651-656.

1, 1. « Quand j'eus écrit les *Commandements* et les *Paraboles* du Pasteur, de l'Ange de la pénitence, il vint à moi et me dit : Je veux te montrer tout ce qu'a déjà montré l'esprit saint, qui s'est entretenu avec toi sous la figure de l'Église ; car cet esprit est le Fils de Dieu. 2. Tant que ta chair était trop faible, aucune révélation ne t'a été faite par le ministère d'un ange ; mais quand l'esprit t'eut donné du courage, quand tu fus devenu assez fort pour soutenir la vue d'un ange, alors la construction de la tour te fut montrée par l'Église ; c'était une vision belle et majestueuse où elle t'apparaissait comme une vierge ; maintenant c'est par un ange que le même esprit te communique ses révélations. 3. Il faut que je t'enseigne tout avec plus de précision ; car c'est pour cela que je t'ai été donné par l'ange glorieux pour habiter dans ta maison ; c'est pour que tu aies la force de tout contempler, sans être frappé de terreur comme précédemment. »

Après une vision de douze montagnes, que nous omettons, Hermas poursuit :

2, 1. « Le Pasteur me montra, au milieu de la plaine, un grand rocher blanc, qui s'élevait de la plaine ; et ce rocher était plus haut que les montagnes, quadrangulaire, et assez grand pour contenir le monde entier. 2. Et ce rocher était ancien, et une porte y était creusée, et cette porte me parut avoir été creusée récemment ; elle était plus brillante que le soleil, et son éclat me frappa d'admiration. 3. Autour de la porte se tenaient douze vierges... »

Après avoir décrit ces vierges, dont il admire la beauté à la fois délicate et virile, il poursuit :

3, 1. « Je vis venir six hommes grands, glorieux et semblables entre eux. Ils appelèrent une multitude d'hommes ; ceux-ci aussi, les nouveaux venus, étaient des hommes grands, beaux et vigoureux ; et les six hommes leur commandèrent de construire sur le rocher et au-dessus de la porte une tour... 2. Et les vierges qui se tenaient autour de la porte disaient aux hommes de se hâter de construire la tour, et elles tendaient les mains comme pour recevoir d'eux quelque fardeau. 3. Et les six hommes commandèrent à des pierres de monter d'une eau profonde et de se présenter pour la construction de la tour, et il monta ainsi dix pierres quadrangulaires, brillantes, non taillées... »

Sur l'ordre des six hommes, les vierges prennent toutes les pierres qui se présentent ainsi et, passant par la porte, elles montent, chargées de leur fardeau, qu'elles remettent aux hommes chargés de la construction. Après les pierres sorties de l'eau, d'autres sont apportées des carrières voisines; celles qui sont portées par les vierges et qui passent par la porte, s'harmonisent dans la construction, et sont aussi blanches que les premières pierres; mais d'autres sont remises directement aux constructeurs; celles-ci gardent leur couleur primitive, déparent la construction et doivent être enlevées. Cependant la construction de la tour est interrompue en attendant la visite du maître.

6, 1. « Peu après, j'aperçus une troupe nombreuse d'hommes qui s'avançaient; au milieu était un homme d'une taille colossale, au point qu'il dominait la tour. 2. Les six hommes qui avaient dirigé la construction marchaient près de lui, à sa droite et à sa gauche; et tous ceux qui avaient travaillé à la construction l'accompagnaient, ainsi que beaucoup d'autres hommes glorieux, qui l'entouraient; et les vierges qui gardaient la tour coururent à sa rencontre, l'embrassèrent et se mirent à marcher près de lui, tandis qu'il faisait le tour de l'édifice. »

Le maître de la tour, une baguette à la main, procède alors à la vérification de toutes les pierres, fait enlever celles qui, à l'épreuve de la baguette, apparaissent mauvaises, et fait apporter d'autres pierres pour les remplacer.

7, 1. « Ce travail achevé, l'homme glorieux, le maître de la tour entière, appela le Pasteur et lui confia toutes les pierres déposées au pied de la tour, après avoir été rejetées de la construction, et il lui dit : Nettoie soigneusement ces pierres, et fais entrer dans la construction de la tour celles qui pourront s'harmoniser avec les autres; celles qui ne le pourront point, jette-les loin de la tour... »

Dans les chapitres suivants, Hermas décrit le travail du Pasteur, taillant et triant les pierres; il appelle douze femmes, très belles, mais sauvages, aux robes noires, aux épaules nues, aux cheveux flottants; il leur livre les pierres de rebut, qu'elles reportent là d'où elles venaient, bien loin, dans les montagnes (9, 5). La construction est achevée; la tour est belle et si bien jointe, qu'on l'eût dite monolithe et taillée dans le rocher. Les vierges invitent Hermas à passer la nuit avec elles, partageant leurs jeux, puis leurs prières. Le Pasteur revient, et il donne enfin à Hermas les explications demandées :

12, 1. « Avant tout, Seigneur, lui dis-je, explique-moi ceci : Qu'est-ce que le rocher, et la porte ? — Ce rocher, dit-il, et cette porte, c'est le Fils de Dieu. — Comment donc, Seigneur, le rocher est-il ancien, et la porte neuve ? — Écoute et comprends, homme qui ne comprends rien. 2. Le Fils de Dieu est né avant toute la création, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père dans son œuvre créatrice. Voilà pourquoi il est ancien. — Mais la porte, Seigneur, pourquoi est-elle neuve ? — 3. Parce que c'est aux derniers jours du monde qu'il s'est manifesté ; c'est pourquoi la porte est neuve, (et elle a été faite) pour que ceux qui doivent être sauvés entrent par elle dans le royaume de Dieu. 4. As-tu remarqué que les pierres qui avaient passé par la porte ont été admises dans la construction de la tour, mais que celles qui n'y avaient point passé ont été rejetées à leur première place ? — Je l'ai remarqué, Seigneur. — C'est ainsi que nul n'entrera dans le royaume de Dieu, s'il n'a reçu le nom de son Fils. 5... Si l'on ne peut entrer dans une ville sans passer par sa porte, ainsi nul homme ne peut entrer dans le royaume de Dieu sinon par le nom de son Fils bien-aimé. 6. As-tu remarqué la foule qui construisait la tour ? — Je l'ai remarquée, Seigneur. — Ces ouvriers sont tous des anges glorieux ; le Seigneur est entouré par eux comme d'un mur, et la porte est le Fils de Dieu ; c'est la seule entrée qui donne accès au Seigneur, personne donc n'aura accès près de lui s'il ne passe par son Fils. As-tu remarqué les six hommes et l'homme glorieux d'une taille colossale, qui a fait le tour de l'édifice et en a rejeté certaines pierres ? — Je l'ai remarqué, Seigneur. — Cet homme glorieux est le Fils de Dieu, et ces six autres sont les anges glorieux qui lui font cortège à droite et à gauche. De ces anges glorieux, ajouta-t-il, aucun n'aura accès près de Dieu sans lui ; quiconque n'aura pas reçu son nom n'entrera pas dans le royaume de Dieu. »

Dans les chapitres suivants, les autres symboles sont interprétés : la tour, c'est l'Église ; Hermas demande pourquoi elle est bâtie sur le rocher, au-dessus de la porte ; le Pasteur répond :

14, 5. « Le nom du Fils de Dieu est grand, infini, et soutient le monde entier ; si donc toute la création est soutenue par le Fils de Dieu, que dire de ceux qui ont été appelés par lui, qui portent le nom du Fils de Dieu et qui suivent ses commandements ? 6. Vois-tu qui sont ceux qu'il soutient ? Ce sont ceux qui portent son nom de tout leur cœur ; il s'est fait lui-même leur fondement, et c'est avec joie qu'il les soutient, parce qu'ils ne rougissent pas de porter son nom. »

Les douze vierges sont des « esprits saints » (13, 2) ; ce sont des vertus (ou puissances, δυνάμεις) du Fils de Dieu ; les douze filles sauvages, aux robes noires, sont les douze vices[1].

Cette IXe parabole est particulièrement importante : écrite après l'ensemble du livre, elle donne à la pensée d'Hermas sa dernière expression ; ici encore les incohérences ne manquent pas ; on y trouve cependant plus de maturité que dans les paraboles précédentes ou dans les visions. C'est avant tout la doctrine de la pénitence qui est, ici encore, l'objet principal des révélations ; nous ne reviendrons pas sur cette étude, très bien faite par M. d'Alès [2] ; nous recueillerons seulement les enseignements théologiques que renferment les textes que nous venons de traduire.

Pour commencer par les éléments les plus fermes, remarquons les divers traits qui caractérisent ici le Fils de Dieu, sa nature et son rôle. Il est symbolisé par le rocher et par la porte. Le symbolisme du rocher est traditionnel : Iahvé était pour Israël un rocher ; le Christ l'est aussi : ce Rocher qui accompagnait les Israélites au désert, c'était le Christ [3] ; c'est lui encore qui est le rocher sur lequel est fondée l'Église (*Ephes.*, II, 20) : c'est l'image même qu'Hermas reproduit dans sa parabole. Le symbole de la porte était aussi familier aux chrétiens[4]. Mais on remarque aussi chez Hermas des traits nouveaux, qui complètent l'image traditionnelle, en vue d'introduire l'enseignement théologique que l'auteur a en vue [5]. Le rocher est ancien ; la porte est neuve : c'est que « le

---

[1] Les douze vertus sont : πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη. Les douze vices : ἀπιστία, ἀκρασία, ἀπείθεια, ἀπάτη, λύπη, πονηρία, ἀσέλγεια, ὀξυχολία, ψεῦδος, ἀφροσύνη, καταλαλία, μῖσος (15, 2-3). On peut comparer à ces listes les dix puissances et les douze démons qu'on trouve dans le *Poimandres*, XIII, 8-20, cité *Origines*, p. 550. On trouve un autre catalogue dans le *Tableau de Cébès*, cité par LELONG, dans sa note sur ce passage. Cf. DIBELIUS, p. 623.

[2] *L'Édit de Calliste*, p. 89-97.

[3] I *Cor.*, X, 4. Cf. *Origines*, p. 405, n. 2.

[4] *Jo.*, X, 7 ; IGNACE, *Philad.*, 9, 1. On le retrouvera dans les *Philosoph.*, V, 8, 20 ; 9, 21, dans les *Homél. clément.*, III, 52. Ces textes ont été réunis par DIBELIUS, p. 620.

[5] Je ne mentionne pas d'autres traits, qui surprennent à première lecture et qui viennent vraisemblablement de la tradition apocalyp-

Fils de Dieu est né avant toute la création », mais qu'il « s'est manifesté, récemment, à la fin des temps (ix, 12, 2) ». Nous retrouvons ici des expressions que nous avons déjà rencontrées, au sujet de la préexistence du Fils de Dieu et de son rôle dans la création; mais ces expressions étaient alors appliquées à l'Esprit-Saint : le Pasteur disait alors : « L'esprit saint, qui préexistait, qui a créé toute la création, Dieu l'a fait habiter dans une chair, qu'il a choisie » (v, 6, 5); aujourd'hui il ajoute que le Fils de Dieu « a été le conseiller de son Père dans son œuvre créatrice »; dans la cinquième parabole, nous ne trouvons pas ce trait, mais nous remarquons que le Fils, qui est l'esprit, est le conseiller de Dieu, de même que les six grands anges (v, 6, 7). Ce Fils de Dieu était alors appelé son « Fils bien-aimé » (v, 2, 6); de même ici (ix, 12, 5)[1].

Nous reconnaissons donc ici la théologie d'Hermas, telle qu'elle est développée dans la deuxième interprétation de la ve *Parabole;* celui qui s'est incarné, c'est celui qui a créé le monde, c'est l'esprit saint; cette identification, à laquelle convergent tous ces traits, est expressément affirmée au début de la Parabole ix : « je veux te montrer tout ce que t'a déjà montré l'esprit saint, qui s'est entretenu avec toi sous la figure de l'Église; car cet esprit est le Fils de Dieu[2]. »

On remarquera toutefois que l'énoncé de l'incarnation est

---

tique : ce rocher, « plus haut que les montagnes, assez grand pour contenir le monde entier », appartient au ciel plus qu'à la terre; de même cette clarté éblouissante de la porte, « plus brillante que le soleil »; on peut comparer les portes du ciel, décrites dans l'*Apocal.*, xxi, 21. Cf. Dibelius, p. 604.

[1] On peut comparer, dans leur texte, ces différentes expressions :

ix, 12, 2 : ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ... 3. ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο... Cf. v, 6, 5 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἐβούλετο.
v, 6, 7 : σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους...

ix, 12, 5 : διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἠγαπημένου ὑπ' αὐτοῦ. Cf. v, 2, 6 : προσκαλεσάμενος οὖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν...

[2] Il faut remarquer toutefois que ce texte, à lui seul, ne serait pas décisif : dans la langue d'Hermas, l'expression « esprit saint » n'a pas toujours le sens exclusif qu'elle a pour nous : elle peut désigner, non seulement la personne divine que nous appelons l'Esprit Saint, mais encore d'autres personnages célestes, par exemple les vertus ou puissances du Fils de Dieu (ix, 13, 2).

ici beaucoup plus exact : le Pasteur ne la décrit plus comme une « habitation » de l'esprit dans une chair, mais comme la « manifestation » du Fils de Dieu.

En même temps, l'unité personnelle du Fils de Dieu est beaucoup plus fermement conçue et plus nettement exprimée : il est à la fois le rocher ancien et la porte neuve (IX, 12, 1)[1] ; il est celui qui porte le monde par l'immensité et la puissance de son nom, et il est en même temps le Seigneur qui a donné ses commandements à ses fidèles et qui leur a imposé son nom (14, 5-6).

D'autres traits accusent le progrès de la pensée : ce Fils de Dieu incarné est le soutien du monde (IX, 14, 5) : cette affirmation si haute se rencontrait dans l'épître aux Hébreux (I, 3); on aime à la retrouver ici; on n'est pas surpris dès lors que ce nom du Fils de Dieu soit décrit comme un nom « magnifique, immense » : τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ θεοῦ βαστάζεται...

Mais la thèse que le Pasteur affirme avec le plus d'insistance, c'est la médiation universelle et nécessaire du Fils de Dieu : c'est pour la faire entendre qu'il a imaginé cette porte creusée dans le rocher; par elle doivent passer toutes les pierres qui entreront dans la construction de la tour; d'autres ont été remises directement aux anges constructeurs par les ouvriers de la plaine; il faudra ensuite les enlever, elles font tache dans l'appareil de la tour[2]. Ce symbolisme est interprété ensuite (§ 12) en toute rigueur : « Nul n'entrera dans le royaume de Dieu, s'il n'a reçu le nom de son Fils... Nul homme ne peut entrer dans le royaume de Dieu, sinon par le nom de son Fils bien-aimé... La porte est le Fils de Dieu ; c'est la seule entrée qui donne accès au Seigneur ; personne donc n'aura accès près de lui s'il ne passe par son Fils. » Et, ce qui est plus remarquable encore, les six grands anges eux-mêmes ne peuvent que par le Fils trouver accès près de Dieu : « De ces anges glorieux aucun n'aura accès près de Dieu sans lui ; quiconque n'aura pas reçu son nom n'entrera pas dans le royaume de Dieu[1]. »

---

[1] Cf. la remarque très juste de ZAHN, p. 259 : « Ausdrücklicher, als es hier geschieht, konnte die persönliche Identität des Sohnes Gottes nach seinem vorweltlichen Sein und seiner endgeschichtlichen Offenbarung nicht bezeugt werden. Nicht das Thor an und für sich ist der Sohn Gottes, sondern der alte von dem neuen Thor durchbrochene Fels. Es ist also das Offenbarwerden des Sohnes Gottes nicht Entstehung einer neuen Persönlichkeit, sondern Erlebnis des zuvor seienden und auch nach dem Offenbarwerden das, was er vorher war, bleibenden Sohnes Gottes. »

[2] IX, 4, 6-8. On a du mal à se représenter cette manœuvre; surtout on ne comprend pas que les gens de la plaine puissent passer directement des pierres aux constructeurs, si le rocher, qui s'élève de la plaine, est plus haut que les montagnes (IX, 2, 1). Mais c'est là une incohérence comme on en trouve sans cesse dans les imaginations d'Hermas.

Si, après ce chapitre, on relit la première partie de la v^e *Parabole*, on peut mesurer la distance franchie par Hermas. Là les six anges, appelés par Dieu en conseil avec l'Esprit-Saint, délibéraient sur l'adoption de l'esclave fidèle et Hermas s'écriait lui-même, mal satisfait de sa parabole : « Comment le Fils de Dieu est-il représenté comme un esclave ? » Aujourd'hui ni lui ni nous n'avons plus cet embarras ; nous lui rappelions alors la christologie de l'épître aux Hébreux ; nous la retrouvons dans cette IX^e *Parabole*, non seulement dans cette conception du Fils de Dieu soutien du monde, mais aussi dans la distance infinie qui le met au-dessus des anges ; les plus grands d'entre eux ne sont que ses assistants[2], et ce n'est que par lui qu'ils ont accès près du Père.

Enfin le Fils de Dieu apparaît comme le maître et le soutien de l'Église, comme le Seigneur des chrétiens. Ces traits se reconnaissent déjà dans la parabole : l'Église est la tour construite sur le rocher, au-dessus de la porte (3, 1) ; son maître, c'est cet homme à la taille colossale[3], qui vient inspecter le travail, et qui, la baguette à la main, fait l'épreuve de toutes les pierres et rejette celles qui apparaissent tachées ou fendues. Un peu plus loin, quand la construction de la tour est achevée, l'appareil en est si beau, si bien joint qu'on dirait un monolithe taillé dans le rocher lui-même (9, 7) : cette image exprime bien l'union des chrétiens entre eux et avec le Christ; le rocher et la tour ne sont qu'une seule pierre; le Christ et l'Église ne sont qu'un seul corps [1].

---

[1] Si l'on pressait le symbolisme de la porte, on en conclurait que c'est par le Fils de Dieu *incarné* que doivent passer tous ceux qui veulent arriver à Dieu ; mais ce serait donner trop de rigueur à la théologie d'Hermas et lui prêter le souci de problèmes qui lui sont étrangers.

[2] IX, 12, 8 : κἀκεῖνοι οἱ ἓξ οἱ ἔνδοξοι ἄγγελοί εἰσι δεξιὰ καὶ εὐώνυμα συγκρατοῦντες αὐτόν.

[3] A cette époque on aime à se représenter le Christ comme un géant : *Évangile de Pierre*, x, 39-40 : « Ils voient sortir du tombeau

Cette union au Fils de Dieu est si indispensable que nul ne peut être sauvé s'il ne porte son sceau : interprétant en toute rigueur cette vérité et l'entendant à la lettre, Hermas estime que les justes de l'Ancien Testament n'ont pu être sauvés qu'en recevant le baptême que les apôtres sont venus leur administrer aux enfers : « Ces morts, eux aussi, ont reçu le sceau du Fils de Dieu, et sont ainsi entrés dans le royaume de Dieu; car tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort; mais, quand il reçoit le sceau, il se dépouille de la mort et revêt la vie » (ix, 16, 3) [2].

Ce n'est là qu'une singularité sans conséquence; elle fait

---

trois hommes; deux d'entre eux soutenaient le troisième; la croix les suivait; les deux (qui se trouvaient de chaque côté) atteignaient le ciel de la tête; celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux »; cf. *Actes de Perpétue,* 4; IV Esdras, ii, 43. Cf. note de Lelong, p. 236.

[1] Cf. Origen., *in Osee* (extrait de la *Philocalie*), *PG,* xiii, 828 : parlant de l'unité de l'Église, il rappelle la doctrine de saint Paul (I *Cor.,* x, 17; *Ephes.,* iv, 5; *Rom.,* xii, 5; II *Cor.,* xi, 2) et de saint Jean (*Jo.,* xvii, 11), et il poursuit : ὅταν δὲ καὶ ἀλλήλων μέλη λέγωνται εἶναι οἱ ἅγιοι, τί ἄλλο εἰ μὴ ἓν σῶμά εἰσι; Καὶ ἐν τῷ Ποιμένι δὲ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου διὰ πολλῶν μὲν λίθων οἰκοδομουμένην, ἐξ ἑνὸς δὲ λίθου φαινομένην εἶναι τὴν οἰκοδομήν, τί ἄλλο ἢ τὴν ἐκ πολλῶν συμφωνίαν καὶ ἑνότητα σημαίνει ἡ γραφή;

[2] Sur cette prédication aux enfers cf. une longue note de Cotelier, reproduite par Hilgenfeld, p. 215-217 et surtout Capéran, *le Problème du salut des infidèles* (Paris, 1912), p. 63-69. Le texte d'Hermas est cité par Clément d'Alexandrie qui adhère à cette doctrine : *Strom.,* ii, 9, 44 et vi, 6, 46. Origène, *in Roman.,* xi, 13 (*PG,* 14, 1188), a poussé plus loin encore cette thèse, en supposant que saint Paul, après sa mort, est peut-être devenu l'apôtre non seulement des gentils, mais des Israélites et peut-être encore d'autres êtres invisibles. En dehors d'Hermas et des Alexandrins, on ne rencontre pas cette prédication des apôtres aux enfers, mais bien celle du Christ : elle est représentée souvent comme ayant pour but non seulement de délivrer les âmes des justes, mais aussi de venir leur prêcher l'évangile.

entendre, du moins, par son exagération même, l'importance souveraine qu'Hermas reconnaît au nom et au sceau du Fils de Dieu. C'est un nouvel aspect de cette médiation indispensable que nous avons reconnue dans les chapitres précédents. Dans la vie des apôtres, des martyrs, de tous les chrétiens, ce rôle unique et souverain du Fils de Dieu est aussi manifeste : c'est lui que les apôtres ont prêché (IX, 15, 4; 16, 5; 17, 1); ils sont morts « dans la vertu et dans la foi du Fils de Dieu » (16, 5); c'est pour son nom que les martyrs ont souffert (28, 2); dans ce § 28, où le Pasteur interprète le symbole des montagnes chargées de fruits, Hermas ne peut se contenir; brisant le cadre de son exégèse, il exhorte ainsi les martyrs :

> « Vous qui souffrez pour le nom, vous devez rendre grâce à Dieu, de ce que Dieu vous a jugés dignes de porter ce nom et de recevoir la guérison de tous vos péchés. Estimez-vous donc heureux, bien plus, croyez avoir fait une grande œuvre, quand vous souffrez pour Dieu. Le Seigneur vous donne la vie, et vous n'y pensez pas! Car vos péchés vous écrasaient et, si vous n'aviez pas souffert pour le nom du Seigneur, ils vous auraient fait mourir à Dieu. C'est à vous que je parle, à vous qui ne savez si vous devez nier ou avouer; avouez que vous avez un Seigneur, si vous ne voulez être jetés en prison comme renégats. Si les païens punissent l'esclave qui a renié son maître, que vous fera, pensez-vous, le Seigneur, lui qui est le maître de toutes choses? Chassez de vos cœurs ces pensées, afin de vivre toujours pour Dieu. »

Bien des passages du livre font écho à cette exhortation enflammée[1], on y sent la profondeur et la sincérité de la foi chrétienne d'Hermas; c'est là ce qui a fait oublier aux premiers lecteurs du livre les incertitudes et les faiblesses de la théologie d'Hermas, et c'est aussi ce qui doit assurer à ce vaillant chrétien notre sympathie et notre respect[2].

---

[1] On remarquera en particulier les textes où il est question du « nom », que les martyrs confessent, que les apostats renient (vis. III, 2, 1; simil. VIII, 10, 3; IX, 13, 2-3, 14, 3. 6. Dans le premier de ces textes, Lelong dans sa traduction interprète : « le nom (de Dieu) »; il faut traduire plutôt le nom du Christ ; c'est celui-là que les apostats renient, que les martyrs confessent, que les fidèles portent; Lelong lui-même l'a très justement noté IX, 28, 4, p. 294.

[2] Cette étude d'Hermas est complétée par les notes que l'on trouvera à la fin du volume (p. 648-662) : le Fils de Dieu et la Loi, le Fils de Dieu et les anges, le Fils de Dieu et l'Église.

CHAPITRE V

HOMÉLIE DITE DEUXIÈME LETTRE DE SAINT CLÉMENT.

Le petit écrit qui porte dans le *Codex Alexandrinus* le titre de « deuxième lettre de saint Clément » nous est mieux connu depuis la découverte du manuscrit de Jérusalem, auquel nous devons aussi la *Doctrine des apôtres*. Par suite de la perte du dernier feuillet de l'*Alexandrinus,* le texte qu'il contient est incomplet, s'arrêtant vers la fin du chapitre 12; depuis qu'on peut lire les derniers chapitres, on a reconnu aisément que ce petit livre n'est pas une lettre, mais une homélie[1]. Il est beaucoup plus difficile de déterminer l'auteur, le lieu d'origine et la date de ce sermon. L'hypothèse qui nous paraît la plus probable y voit un document romain, contemporain d'Hermas[2].

La comparaison des deux livres y fait apparaître bien des traits communs : les deux auteurs sont en garde contre le libertinage qui, affectant le mépris de la chair, ne craint pas d'en abuser[3]; tous deux aussi se défient moins des imaginations qui fermentent autour d'eux, et que les gnostiques vont bientôt transformer en système : pour Hermas, l'Église est la première des créatures (*Vis.* II, 4, 1); l'homéliste a cru voir aussi dans les livres des prophètes et dans l'enseignement des apôtres que « l'Église ne date pas d'aujourd'hui, mais de l'origine; car elle était spirituelle, comme notre Jésus, et elle a apparu aux derniers jours, pour nous sauver » (14, 2).

S'il y a entre les deux livres bien des points de contact, il y a aussi bien des divergences; on peut ne pas y voir des contradictions proprement dites ; on doit du moins y reconnaître des tendances diverses, et il est utile de les remarquer : elles nous empêcheront de généraliser témérairement certaines conclusions que semble parfois suggérer la lecture du *Pasteur*. Nous avons vu que dans ce livre lui-même les aspects de la doctrine théologique sont multiples et souvent inconciliables. L'homélie que nous avons maintenant sous les yeux nous révèle une pensée beaucoup plus ferme et nous montre sous un jour différent les croyances communes dans l'Église romaine vers les années 120-150.

---

[1] Voir en particulier 15, 2; 17, 3; 19, 1.

[2] Cf. von Schubert, dans le *Manuel* de Hennecke, p. 172; Knopf, dans son introduction, p. 151-152, y voit aussi une homélie romaine, écrite vers 120-150.

[3] Clément, 9 et 14; cf. Hermas, *Simil.,* v, 7.

C'est ce qui nous invite à nous arrêter quelques instants à ce petit livre. Ses premières lignes ont été souvent citées, et méritent en effet de l'être :

> 1, 1. « Frères, il nous faut considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme juge des vivants et des morts, et il ne faut pas que nous ayons une pauvre idée de notre salut. 2. Car si nous n'avons de Jésus qu'une pauvre idée, nous n'espérerons recevoir de lui que peu de chose. »

Dès cette entrée en matière, la position théologique du prédicateur est bien nette : c'est à la lumière du salut qu'il contemple le Christ, et il proclame sans hésitation qu'il faut le reconnaître comme Dieu. Même dans Hermas nous avons remarqué que l'action rédemptrice du Fils de Dieu était l'article de foi le plus vivement éclairé, le plus fermement professé ; toute l'histoire de la théologie anténicéenne confirme ce jugement : les obscurités et les erreurs que nous verrons surgir naîtront du problème cosmologique, de la création du monde ; la lumière qui les dissipera aura toujours pour foyer le salut des hommes opéré par l'incarnation et la passion du Seigneur.

On remarquera aussi dans ce texte l'affirmation du rôle eschatologique du Christ, « juge des vivants et des morts » ; on reconnaît là une formule de la catéchèse apostolique[1], que reproduit aussi le symbole des apôtres ; elle est intéressante à relever ici : Hermas, nous l'avons vu, parle de la parousie de Dieu; dans l'homélie que nous lisons maintenant il est question, 12, 1, de l'apparition ou épiphanie de Dieu[1]; de ces expressions il ne faut pas conclure que le rôle du Christ ait été rejeté dans l'ombre; nous l'avons constaté chez Hermas (*supra*, p. 356), nous le voyons plus clairement chez l'auteur de l'homélie, et dans ce passage et un peu plus bas (17, 5).

---

[1] *Act.*, x, 42 ; II *Tim.* iv, 1 ; I *Petr.*, iv, 5 ; POLYCARPE, *Phil.*, 2, 1 ; *Barn.*, 7, 2.

Relevons enfin le nom de Jésus-Christ, qui apparaît dès la première ligne de ce petit livre; dans le *Pasteur* on le cherchait en vain; ici on le rencontre dès le seuil de l'homélie et on le retrouvera plus d'une fois : c'est que la pensée du prédicateur se reporte souvent à la vie et à la passion de Notre-Seigneur[2].

Si on poursuit la lecture de ce chapitre, on remarque l'étroite union du Père et du Fils, et ceci intéresse encore plus directement la théologie de la Trinité : l'auteur vient de rappeler que Jésus-Christ nous a sauvés par sa passion; il poursuit :

> 1, 3 : « De quelles grâces ne lui sommes-nous pas redevables? 4. il nous a donné la lumière; comme un père il nous a appelés ses fils; il nous a sauvés quand nous périssions... 7. Il a eu pitié de nous et, par compassion, il nous a sauvés, voyant notre égarement, notre perte, qui ne nous laissait aucun espoir sinon dans le salut qu'il nous apporterait. 8. Car il nous a appelés alors que nous n'étions pas, et sa volonté nous a fait passer du néant à l'être. »

Toute cette méditation part de la considération de la personne de Jésus-Christ, du salut que nous lui devons, de la passion qu'il a soufferte pour nous. L'auteur ne le perd pas de vue; et pourtant ce qu'il dit de ce Père qui nous a appelés ses fils[3], de ce créateur qui nous a fait passer du néant à l'être (n. 8) s'entend plus aisément du Père que du Fils; la solution de cette difficulté nous semble être dans l'unité d'action, dans la communauté d'attributs qui unissent entre eux le Père et le Fils : tous les biens dont nous jouissons nous sont venus de Dieu ; du Père ou du Fils? L'auteur ne distingue point entre eux, sauf dans les premiers mots où il veut revendiquer la divinité de Jésus-Christ et rappeler sa passion (n. 4).

---

[1] ἐκδεχώμεθα οὖν καθ' ὥραν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐν ἀγάπῃ καὶ δικαιοσύνῃ, ἐπειδὴ οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ.

[2] 1, 2 : « Nous péchons si nous ne savons pas tout ce que Jésus-Christ a bien voulu souffrir pour nous ». 2, 7 : « Le Christ a voulu sauver ce qui périssait... » 9, 5 : « Si le Christ, notre Seigneur, notre sauveur, qui était d'abord esprit, s'est fait chair et nous a ainsi appelés... » Cf. 5, 4. 5; 6, 7; 14, 2. 3. 4; 16, 2; 17, 5. 6. 7.

[3] Cf. la note de von Schubert sur 1, 4.

Et c'est bien en effet le même amour divin qui apparaît dans tous ces bienfaits : le Sauveur qui nous a sauvés quand nous périssions (n. 4), c'est aussi le Créateur qui nous a appelés quand nous n'étions pas (n. 8).

On voit donc dans ce chapitre, à côté de Jésus-Christ, Dieu son Père, le Père des chrétiens. Par ce trait encore cette homélie se distingue du *Pasteur :* chez Hermas, Dieu n'est jamais appelé le Père des chrétiens ; ici c'est son nom propre : nous devons « faire la volonté de Dieu notre Père » (14, 1) ou encore « la volonté du Père[1] » ; Dieu est « le Père de vérité », que le Christ nous a fait connaître[2]. Il est aussi notre médecin ; saint Ignace représentait Jésus-Christ comme l'unique médecin (*Ephes.*, 7, 2) et sa chair comme le remède qui donne l'immortalité (*ib.*, 20, 2) ; dans l'épître à Diognète c'est Dieu qui apparaît comme notre médecin (9, 6) et de même dans notre homélie (9, 7) : « Pendant que nous pouvons guérir encore, livrons-nous au Dieu qui est notre médecin. »

Ce ne sont là sans doute que des traits épars, mais le christianisme qu'ils nous révèlent est bien celui que Jésus a prêché, soumission amoureuse et filiale envers le Père céleste, fidélité et reconnaissance envers le Christ, notre Maître, notre Sauveur, celui qui nous a révélé le Père.

Sa préexistence et son incarnation sont décrites dans un passage que nous avons déjà eu l'occasion de citer : 9, 5 :

---

[1] 8, 4 ; 10, 1 ; cf., au même sens, « faire la volonté du Christ » (6, 7).

[2] 3, 13 : ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας· τίς ἡ γνῶσις ἡ πρὸς αὐτόν, ἢ τὸ μὴ ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτόν ; cf. 20, 5. On peut voir dans cette expression une opposition entre la gnose prétendue et la connaissance de Dieu que nous recevons par le Christ. On la perd en niant le Christ ; cf. 17, 6.

« Si le Christ, notre Seigneur, notre Sauveur, qui était d'abord esprit, s'est fait chair et ainsi nous a appelés ; de même nous aussi c'est dans cette chair que nous recevrons notre récompense. » Ce n'est là qu'une mention incidente, donnée au cours d'une exhortation où le prédicateur recommande de respecter la chair et de la garder pure ; il ne fait que rappeler aux chrétiens un dogme qui leur est familier, la préexistence du Seigneur et son incarnation ; les termes dont il se sert sont ceux qui sont le plus fréquemment employés au cours du IIe siècle, l'esprit désignant la nature divine du Christ, la chair sa nature humaine. Les mêmes termes sont employés d'une façon moins heureuse pour décrire la préexistence que l'auteur prête à l'Église, ainsi que nous l'avons noté ci-dessus[1].

Toute cette argumentation est dirigée contre les gnostiques qui méprisaient la chair et en autorisaient l'abus; on en retrouvera tous les éléments valides chez saint Irénée, au Ve livre *adversus Haereses;* mais la discussion, beaucoup plus ferme et plus lucide, y sera débarrassée des rêveries où s'égare l'homéliste sur l'Église préexistante. Il est impossible de ramener à une doctrine cohérente toutes ces spéculations : l'Église est décrite d'abord comme un être spirituel, préexistant comme le Christ, et apparaissant comme lui aux derniers jours; c'est dans cette préexistence qu'elle forme avec lui un couple, le Christ étant le mâle, l'Église, la femelle; ceci fait déjà pressentir les syzygies des éons gnostiques. Sur terre, cette dualité disparaît, l'Église apparaissant dans la chair du Christ; puis le rapport de ces deux termes est représenté de telle sorte que la chair est l'Église, et l'esprit le Christ. Toutes ces spéculations, encore inconsistantes et fluides, vont s'épaissir et se fixer dans la théologie valentinienne des éons, et l'Église catholique les repoussera définitivement. Dans notre texte, comme dans le *Pasteur*, on sent une spéculation encore inconsciente du danger; on croit ne faire autre chose que de développer les grandes thèses pauliniennes de l'épître aux Éphésiens et de tirer de là une argumentation péremptoire contre le mépris de la chair.

---

[1] *Supra*, p. 388. Voici le texte où cette préexistence est décrite : 14, 1 : « En faisant la volonté de Dieu notre Père, nous appartiendrons à la première Église, à l'Église spirituelle, à celle qui fut créée avant le soleil et la lune; mais si nous ne faisons pas la volonté du Seigneur, nous appartiendrons à l'Écriture qui dit : Ma maison est devenue une caverne de voleurs. Choisissons donc d'appartenir à l'Église de vie, pour être sauvés. 2. Vous n'ignorez pas, je pense, que l'Église vivante est le corps du Christ; car l'Écriture dit : Dieu fit l'homme mâle et femelle; le mâle, c'est le Christ; la femelle, c'est l'Église. Et de plus les livres des prophètes et les apôtres enseignent que l'Église ne date pas d'aujourd'hui, mais de l'origine; car elle était spirituelle, comme notre Jésus, et elle a apparu aux derniers jours pour nous sauver. 3. Et l'Église, qui était spirituelle, a apparu dans la chair du Christ, nous montrant que si l'un de nous la garde dans la chair sans la corrompre, il la recevra dans le Saint-Esprit; car cette chair est une copie de l'esprit; personne donc ne peut participer à l'original, s'il en a corrompu la copie. Cela veut donc dire, frères : respectez la chair, pour participer à l'esprit. 4. Or si nous disons que la chair est l'Église et que l'esprit est le Christ, il s'ensuit que quiconque outrage la chair, outrage l'Église. Un tel homme ne participera donc pas à l'esprit, qui est le Christ. 5. Telle est la vie et l'immortalité à laquelle peut participer notre chair, si l'Esprit-Saint lui est uni, et personne ne peut décrire ni expliquer les biens que le Seigneur a préparés à ses élus. »

On aura remarqué dans le texte (n. 3 et 4) quelques mentions du Saint-Esprit, mais qui ne projettent pas grande lumière sur la théologie de l'homéliste.

Ce petit sermon se termine par une doxologie en l'honneur de Dieu le Père; l'auteur rappelle tous les biens qu'il nous a donnés, et surtout le Sauveur; le détail de l'expression a plus d'un point de contact avec les épîtres pastorales[1] :

> 20, 5 : « Au Dieu unique et invisible, au Père de la vérité, à celui qui nous a envoyé le sauveur et l'auteur de l'incorruptibilité, et qui par lui nous a manifesté la vérité et la vie supracéleste, à lui soit la gloire dans les siècles des siècles! Amen! »

Volontiers nous prêtons l'oreille à ce dernier écho des temps apostoliques; l'Église est persécutée, et c'est en souffrant et en mourant qu'elle se fraie son chemin à travers le monde païen; les livres que nous avons relus portent mainte trace de ces persécutions et de ces souffrances; mais ces traces glorieuses et sanglantes n'altèrent pas les lignes toutes simples de l'exposition doctrinale. Les auteurs de ces écrits n'ont pas pour but de confondre ni même de convertir les païens ni les hérétiques; ils ne s'adressent pas à eux, mais aux chrétiens fidèles qu'il faut encourager, instruire, exhorter. Les auteurs que nous allons considérer maintenant auront d'autres préoccupations, préoccupations très légitimes sans doute et très nobles, mais qui pourront parfois compromettre la pureté de la doctrine; un catéchisme, un sermon sont des témoins plus sûrs de l'enseignement de l'Église qu'un livre de controverse ou d'apologétique.

---

[1] Cf. I *Tim.*, I, 17. On trouvera d'autres rapprochements dans BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 240, 243, 292, n. 4.

Nous avons remarqué d'ailleurs que ces écrivains apostoliques sont des témoins d'inégale autorité. Les plus qualifiés d'entre eux sont, à coup sûr, les deux grands évêques de Rome et d'Antioche, Clément et Ignace; c'est aussi chez eux que nous avons trouvé la doctrine la plus ferme. Hermas est sans doute un chrétien fervent; il se croit un prophète, et peut-être en effet a-t-il reçu de Dieu un message d'exhortation morale, d'appel à la pénitence; mais quand il s'essaie à dogmatiser, son témoignage ne s'impose pas à nous, et nous remarquons, sans en être déconcertés, que sa pensée est très confuse, encore qu'elle s'éclaire peu à peu au cours de son livre. Les deux auteurs inconnus, dont les livres se couvrent des noms de Barnabé et de Clément, n'ont pour nous qu'une autorité incertaine; du moins nous font-ils assez bien connaître l'enseignement commun des églises d'Alexandrie et de Rome vers la fin de la première moitié du IIe siècle; ils nous montrent surtout la ferme croyance des chrétiens en la valeur infinie de la rédemption; et nous voyons, à cette lumière, toute la christologie s'éclairer et, par contre-coup, toute la théologie de la Trinité. On peut généraliser cette remarque : ceux de ces écrits qui dépendent plus manifestement de la théologie évangélique sont aussi ceux dont la doctrine est la mieux assurée; ceux au contraire qui, comme le *Pasteur*, laissent dans l'ombre la paternité divine, ne nomment pas une seule fois Jésus ni le Christ, ceux-là sont exposés à subir l'influence judaïque au détriment de l'influence chrétienne, à s'inspirer d'une théologie incomplète et dépassée par la révélation chrétienne.

LIVRE V

LES APOLOGISTES DU II^e^ SIÈCLE

INTRODUCTION

Les Pères apostoliques, étudiés au livre précédent, nous ont fait connaître le travail intérieur des communautés chrétiennes : pas de spéculation, mais l'élan ardent d'une foi mystique, l'effort de l'Église que l'appel du Christ soulève et entraîne là-haut, vers le Père, δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

Les Pères de la fin du II^e^ siècle et du début du III^e^ nous présenteront un objet d'étude tout différent : c'est à travers tout le monde chrétien un travail d'organisation doctrinale et de construction ; dans le groupe occidental, dont les chefs sont Irénée et Tertullien, on est surtout préoccupé de défendre contre l'hérésie gnostique la foi de l'Église ; on oppose aux nouveautés téméraires le rempart de la tradition et de l'autorité énergiquement affirmées ; canon des Écritures, règle de foi, tout se codifie. Dans le groupe alexandrin, représenté par Clément et Origène, l'effort se porte aussi sur l'ensemble du dogme chrétien, mais moins pour le défendre que pour l'élaborer, pour en construire harmonieusement l'édifice.

Entre ces deux époques se place celle des apologistes ; le caractère de ce groupe est tout différent, comme l'intérêt qu'il nous présente. On trouve rarement chez les apologistes ces aperçus qui, dans les écrits apostoliques, découvraient la vie intime de l'Église ; on y rencontre moins encore les constructions puissantes d'Irénée ou les spéculations hardies d'Origène ; ce qu'on y saisit, et ce qui mérite toute notre attention, c'est le premier rapprochement de la foi chrétienne et de la culture hellénique, c'est la première tentative faite pour interpréter les données de la révélation au moyen d'une philosophie qui lui était jusqu'alors restée étrangère.

Le christianisme, aux origines, avait fait ses premières conquêtes parmi les petites gens; saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Voyez, frères, que parmi vous, qui avez été appelés, il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles » (I *Cor.*, I, 26). Longtemps l'Église se recruta ainsi, sinon exclusivement, du moins en majeure partie, parmi les ignorants : les païens le lui reprochent, les apologistes le reconnaissent [1]. Ce recrutement, d'ailleurs, ne se poursuivait pas par des conférences publiques, ni par des écrits, mais par des entretiens privés, âme par âme. La vie d'alors, tout imprégnée de paganisme, refoulait nécessairement vers l'intérieur même de la communauté toute l'activité chrétienne, et c'était là, dans le silence et le secret de ces petits groupes, que se formaient ces riches réserves de vie religieuse et morale qui allaient renouveler le monde. On pratiquait la forte parole de Minucius Felix : « Non eloquimur magna, sed vivimus. »

Cependant, à mesure que ces forces latentes propagent leur action, les milieux lettrés sont atteints à leur tour; cette pénétration devient sensible dès le règne d'Hadrien et surtout pendant la seconde moitié du IIe siècle. Bien des symptômes révèlent ce progrès, et d'abord l'opinion païenne, qui commence à s'émouvoir; les lettrés, longtemps dédaigneux, signalent déjà cette secte nouvelle; on relève, vers 120, quelques traits chez Épictète, puis chez Marc-Aurèle, chez Ælius Aristide, chez Galien. A partir de la seconde moitié du siècle, apparaissent des attaques en règle : Fronton (mort après 175), précepteur de Marc-Aurèle, écrit contre les chrétiens [2]; en 167, Lucien lance son *Peregrinus;* il y vise surtout les cyniques, mais aussi les chrétiens[1]; vers 178 paraît le *Discours véritable* de Celse.

---

[1] CELSE, *ap.* ORIG., I, 27; III, 18.44; VIII, 75. Caecilius, *ap.* MINUC., *Octav.*, 5.8.12.

[2] Cf. SCHANZ, *Gesch. der roem. Literatur*, III, p. 227 et 233, qui croit retrouver chez MINUCIUS FELIX les attaques de Fronton.

La littérature chrétienne accuse le même progrès : chez Aristide on sent déjà la formation littéraire et philosophique; on la reconnaît mieux encore chez saint Justin et chez les apologistes postérieurs, Tatien, Athénagore, Minucius Felix, Tertullien. Ces chrétiens lettrés sont las d'entendre redire autour d'eux ce qu'écrivait Celse : « Belle religion, en vérité, que prêchent aux femmes et aux enfants des cardeurs de laine, des cordonniers et des foulons[2]! » Ils veulent se faire écouter et respecter, et à ceux qui les traitent de barbares prouver qu'ils ont, eux aussi, l'esprit délié et souple et une culture vraiment hellénique. Surtout ils ont conscience de posséder une vérité qu'autour d'eux les esprits les plus distingués ne peuvent atteindre; ils sentent, par leur expérience personnelle, combien cette révélation serait bienfaisante aux âmes inquiètes qui les entourent, et ils sont impatients de leur communiquer leur trésor.

Pour atteindre ce monde de lettrés et de philosophes, qu'ils aspirent à convertir, ils en gardent les habitudes. Saint Justin raconte, au début de son *Dialogue*, que, se promenant un jour dans un gymnase d'Éphèse, il y fut salué par un passant : « Philosophe, salut. — Que me veux-tu? — Corinthos le socratique m'a dit à Argos que, toutes les fois que je verrais un homme portant ce manteau, je devrais me joindre à lui et l'interroger. » On sait comment, dans la suite de cet entretien, Tryphon, s'apercevant qu'il avait affaire à un chrétien, perdit le respect que le τρίβων lui avait inspiré.

Cette petite anecdote est caractéristique : tous les apologistes d'alors ont fait comme Justin; ils ont gardé le τρίβων, ou ils l'ont pris; et avec lui c'est la philosophie de leur temps qu'ils conservent autant qu'ils le peuvent, et qu'ils s'efforcent d'allier à la foi chrétienne. Parfois sans doute cette alliance sera plus apparente que réelle et profonde; la philosophie ne fera pas corps avec leur doctrine; ce ne sera que le manteau jeté un moment sur elle. Ainsi en est-il de la théorie stoïcienne du λόγος σπερματικός dont Justin, peut-être par complaisance pour Marc-Aurèle, a paré sa deuxième *Apologie*. Mais, dans la plupart des cas, la pénétration est bien plus intime. Ce n'est pas seulement pour se faire mieux entendre et mieux agréer de leurs lecteurs que les apologistes parlent la langue des philosophes; c'est avant tout parce que cette langue a été la leur et leur reste chère. Ils ont traversé les diverses sectes philosophiques; ils en sont sortis; malgré tout, ils en gardent l'empreinte; ceux-là même qui, comme Tertullien, sont les plus sévères pour la science profane, ne peuvent s'en défendre entièrement; ils la condamnent, ils la maudissent, ils en subissent encore l'influence.

---

[1] Cf. ZAHN, *Ignatius*, p. 517-528.

[2] *Ap.* ORIG., III, 17.

Ce qui d'ailleurs devait les séduire, c'était le monothéisme, au moins apparent, de la philosophie populaire de leur époque; n'était-ce pas là ce que prêchait alors, par exemple, le philosophe platonicien Maxime de Tyr :

> « Parmi tant de contradictions qui mettent les hommes aux prises, on peut constater, sur la terre entière, cette loi, cette conception rationnelle reconnue par tous : il n'y a qu'un dieu, roi et père de tous, et il y a beaucoup de dieux, enfants de Dieu et participant à son pouvoir. Voilà ce que dit le Grec, ce que dit le barbare, et celui qui habite au centre des continents et le riverain des mers, et le sage et l'ignorant[1]. »

Sans doute la fin du texte est moins satisfaisante que le début, et ces « dieux, enfants de Dieu » font rentrer tout l'Olympe dans la théologie platonicienne de cette époque, dans celle d'Apulée ou de Celse comme dans celle de Maxime de Tyr. Malgré tout, n'était-ce pas une force pour les défenseurs du christianisme que cette profession de foi en l'unité divine, que ce témoignage rendu au consentement universel de l'humanité, grecque ou barbare, en faveur de ce Dieu unique?

Plus encore peut-être que les affirmations des philosophes, leurs polémiques frayaient la voie aux apologistes. Beaucoup parmi eux et depuis longtemps attaquaient les légendes mythologiques, raillaient la superstition et l'idolâtrie[1]; il y avait là pour les apologistes une mine inépuisable d'arguments; les Juifs y avaient déjà largement puisé[2]; les chrétiens les imitèrent[3]. Ces emprunts intéressent l'histoire de l'apologétique plus que l'histoire du dogme chrétien; ils ne sont rappelés ici qu'en tant qu'ils expliquent en partie les influences subies par les apologistes : après avoir emprunté aux sceptiques, aux cyniques ou à d'autres leurs attaques contre la mythologie, contre les idoles, contre les dieux, leurs railleries ou leurs boutades contre les philosophes[4], ils sont tentés de s'assimiler encore leur philosophie religieuse, leurs doctrines du logos, de l'esprit, des démons, ou du moins de s'en aider pour interpréter le dogme chrétien.

---

[1] *Conférence* XVII, 5. Ce texte a éte cité et commenté ci-dessus, p. 73 sqq.

---

[1] L'histoire de ces polémiques et de leur influence sur l'apologétique chrétienne a été retracée par J. GEFFCKEN, dans son livre sur Aristide et Athénagore, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig, 1907), surtout dans l'introduction et plus particulièrement p. XVII-XXII.

[2] Cf. GEFFCKEN, *ib.*, p. XXII. L'apologétique juive a été étudiée avec plus de détail par M. FRIEDLAENDER, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (Zürich, 1903); dans ce livre très touffu, les traits les plus intéressants sont empruntés à Philon et à Josèphe; sur ces deux apologistes juifs on peut consulter aussi P. KRUEGER, *Philo und Josephus als Apologeten des Christentums* (Leipzig, 1907).

[3] Cf. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (Paris, 1912), p. 7 : « Il est suffisamment démontré aujourd'hui que, dans toute la partie purement négative de leurs ouvrages, les Apologistes dépendent presque toujours de leurs prédécesseurs païens; qu'ils ont emprunté, sans scrupule et sans critique, tout l'essentiel de leurs réfutations. »

[4] Par exemple TATIEN, *Discours*, 2 : « Diogène, qui affichait son indépendance par la forfanterie de son tonneau, mangea un poulpe tout cru et, saisi par une colique, mourut de sa gourmandise. Aristippe, qui paradait avec un manteau de pourpre, se livrait à la débauche sous un masque de gravité; le philosophe Platon fut vendu par Denys à cause de sa gourmandise, et Aristote a commis l'extrême sottise de flatter Alexandre, ce jeune fou furieux, qui, tout à fait selon les principes aristotéliciens, fit mettre en cage, comme un ours ou une panthère, son ami qui n'avait pas voulu l'adorer, et le traînait ainsi à sa suite. » Une telle polémique était sans doute peu propre à convertir les Grecs; mais on peut dire à la décharge de Tatien que « c'est aux Grecs qu'il emprunte les armes avec lesquelles il combat les Grecs » (PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* (Paris, 1903), p. 40). On remarquera cependant que cette polémique est bien éloignée de celle de saint Justin; elle a été surtout pratiquée par les écrivains qui ont eux-mêmes abandonné l'Église, Tatien et Tertullien; et on est heureux de constater que les meilleurs d'entre les chrétiens y sont restés étrangers.

Cette tentation est plus séduisante encore quand c'est aux Juifs que l'apologiste s'adresse : les adversaires qu'il vise alors acceptent les autorités prophétiques qu'il invoque; ils reconnaissent le fait capital du messianisme, sauf à l'interpréter à leur façon; Justin, — car c'est par lui seulement que nous connaissons l'apologétique antijudaïque de cette époque, — fait état de tous ces arguments dont les Juifs admettent la valeur, et il a grandement raison; il va plus loin, il cherche, dans l'exégèse juive de la Genèse ou des théophanies, des arguments en faveur de la distinction des personnes divines. Cette argumentation n'était pas sans danger; nous verrons qu'elle ne fut pas sans dommage.

Toutes ces considérations nous préparent à distinguer dans la théologie des apologistes deux courants d'idées, venus de deux sources différentes : de la foi chrétienne, qu'ils professent, à laquelle ils adhèrent de toute leur âme, et que le plus grand d'entre eux, saint Justin, attestera par son martyre, ils ont reçu la croyance en un Dieu, Créateur du monde, en Jésus-Christ, son Fils unique et son Verbe, en l'Esprit-Saint; à la philosophie hellénique, et parfois aussi à l'exégèse judaïque, ils empruntent une conception particulière de la transcendance divine et du rôle du logos dans la création du monde et la manifestation de Dieu.

On peut se demander d'abord lequel de ces deux éléments est, pour eux, primitif et capital : faut-il dire que ce sont avant tout des philosophes, spéculant sur le monde et son origine, sur Dieu et la connaissance que nous en pouvons avoir, trouvant dans la théorie du logos la clé de ces problèmes et s'y attachant pour cela, avant toute considération du dogme chrétien[1]? ou faut-il les considérer avant tout comme des chrétiens, fidèles à la foi du baptême, qui, pour faire entendre et, s'il se peut, accepter aux païens la croyance au Fils de Dieu, cherchent à l'interpréter par cette doctrine du Logos, qui est familière à leurs lecteurs et que, d'ailleurs, saint Jean et saint Ignace avaient déjà consacrée? Cette seconde interprétation est certainement la vraie[1]. Nous le constaterons en étudiant les apologistes et, dès maintenant, quelques considérations nous peuvent en convaincre. Ces écrivains n'ont pas pour but de construire une théologie, mais de défendre la foi chrétienne; ils exposent la création du monde ou la révélation que Dieu a faite de lui-même aux hommes par les prophètes, parce que ce sont en effet des dogmes fondamentaux, et parce que les païens, très curieux de ces questions, seront par elles entraînés peu à peu vers la foi chrétienne; mais toute cette philosophie n'est pour eux qu'un moyen; leur but, c'est l'adhésion à la foi chrétienne; c'est là qu'ils s'efforcent de conduire leurs lecteurs, c'est là ce qui, pour eux-mêmes, leur est plus cher et plus précieux que tout le reste : on le comprendra si l'on relit les chapitres consacrés par Justin au baptême et à l'eucharistie, mieux encore,

---

[1] L'interprétation que j'énonce ici, en en accentuant peut-être la forme exclusive, est celle que défend Harnack, *Dogmengesch.*, I, 528-535. Harnack étudie dans ces pages la théologie des apologistes, relative à Dieu et au logos; parlant de Dieu, il écrit (p. 529) : « Diese Dogmen über Gott sind von den Apologeten nicht vom Standpunkt

---

der christlichen Gemeinde aus, die die Einführung in das Reich Gottes erwartet, festgestellt, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits gewonnen. » Plus bas (p. 530), parlant du logos, Harnack estime que les apologistes n'ont pas été amenés à la théorie du logos par le souci philonien d'éloigner Dieu du contact de la matière et du mal; il ajoute : « Noch viel weniger freilich lässt sich nachweisen, dass sie sich sämmtlich in Hinblick auf Jesus Christus zu jenem Dogma bestimmen lassen. » Ils ont été conduits là par une double considération, celle de la création du monde, celle de la révélation prophétique; il conclut en résumant ainsi (p. 531) la pensée des apologistes : « Der Logos ist nicht nur die schaffende Vernunft Gottes, sondern auch das Offenbarungswort Gottes. Hiermit sind Motiv und Interesse des Dogmas vom Logos angegeben. » Cf. *ib.*, n. 1.

[1] Sur ce point Bousset a raison contre Harnack (*Kyrios Christos*, p. 318 et n. 2) : il accorde que les spéculations philosophiques provoquées par la théorie du Logos occupent une telle place dans les œuvres des apologistes, qu'on a parfois l'impression que tout leur intérêt est là ; il poursuit : « Aber das alles ist doch nur Schein. Das Christentum hat den Logosgedanken akzeptiert, um namentlich der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christusverehrung und den Christuskult verständlich zu machen. »

si l'on relit les *Actes* de son martyre. Ajoutons que la comparaison de ses différents écrits confirme cette conclusion : dans les deux *Apologies,* adressées aux païens, la théologie du Logos occupe une place de choix ; dans le *Dialogue,* destiné à réfuter les Juifs et à les convertir, ces spéculations sont beaucoup plus effacées ; et pourtant il est incontestable que c'est dans le *Dialogue,* bien plus que dans les *Apologies,* qu'on trouve la pensée intime de Justin ; c'est donc que ces spéculations philosophiques sont provoquées chez lui beaucoup plus par le souci de toucher ses lecteurs, que par le besoin de satisfaire ses préoccupations personnelles[1].

De tout ceci on conclura donc que, pour les apologistes, l'élément essentiel de leur doctrine, ce n'est pas l'interprétation philosophique, ce sont les données de foi. On accordera cependant que, malgré leur attachement sincère à la foi dont ils se sont faits les champions et dont le plus grand d'entre eux a été le martyr, ils ont pu compromettre par leurs interprétations quelques-unes de ces données qui leur étaient si chères. Nous verrons plus d'un exemple de ces déformations ; nous pouvons dès maintenant en saisir le sens dans un texte de Tertullien ; argumentant contre Marcion, il écrit : « Quaecumque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido, et (ut ita dixerim) philosophorum Deo. Quaecumque autem ut indigna deprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro, miscente in semetipso hominem et Deum ; in virtutibus, Deum ; in pusillitatibus, hominem ; ut tantum homini conferat, quantum Deo detrahit ; totum denique Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis. » (*Marc.,* II, 27).

Si l'on considère d'abord le Père céleste, les préoccupations philosophiques tendront à effacer en lui tout ce qu'on juge indigne de sa transcendance; on affirmera énergiquement qu'on ne peut ni le voir ni l'atteindre, qu'il est supérieur à toute action et à toute passion; il est, comme dit ici Tertullien, *invisibilis, incongressibilis, placidus*; et tout ceci est susceptible d'une interprétation excellente et très orthodoxe; mais tout ceci tend aussi, si l'on n'y prend garde, à effacer de la Bible toutes les interventions personnelles de ce Dieu souverain, de sorte qu'il ne soit plus, comme dit si justement notre texte, que le Dieu des philosophes, *philosophorum deus*. On ne peut céder à cette tentation sans dénaturer la doctrine que l'on prétend exposer, sans appauvrir la religion que l'on veut défendre.

---

[1] Nous en conclurons aussi que, contrairement à ce qu'a pensé AALL, *Geschichte der Logosidee,* II (Leipzig, 1899), p. 249, la théorie du Logos, chez saint Justin, accuse l'influence de la philosophie païenne plus que celle de Philon. — La comparaison des *Apologies* et du *Dialogue* nous donne une leçon de prudence ; il est fort à croire que, si nous avions conservé les écrits de Justin contre les gnostiques et contre Marcion, le caractère authentiquement chrétien de sa doctrine apparaîtrait encore plus clairement.

La théologie du Fils de Dieu peut être, elle aussi, gravement compromise par ces spéculations : « tout ce que l'on juge indigne du Dieu suprême, on l'attribuera au Fils »; c'est là une règle d'interprétation très dangereuse; dans le passage que nous avons sous les yeux, Tertullien s'efforce d'en conjurer le danger en imputant toutes ces faiblesses, non pas à la nature divine du Fils de Dieu, mais à son humanité : distinction très juste, mais dont l'application est difficile en bien des cas; ces faiblesses attribuées au Fils, ce sera, dit Tertullien, d'être vu, entendu, atteint par les hommes, d'être le médiateur et le ministre du Père : tout cela rappelle des interventions divines qui sont, pour la plupart du moins, antérieures à l'incarnation : c'est la création, où le Fils joue, d'après ces écrivains, le rôle de ministre du Père; ce sont les théophanies de l'Ancien Testament, où le Fils est vu, entendu, atteint par les hommes. Tout cela pourra s'entendre correctement, nous en aurons la preuve chez saint Irénée, mais tout cela sera susceptible aussi de fausses interprétations qui ne seront pas toujours évitées.

L'origine de ces compromis et de ces confusions sera la philosophie hellénique, que nous avons décrite ailleurs : c'est elle qui, exagérant et faussant la transcendance divine, a imaginé ce « dieu des philosophes » que la connaissance humaine ne peut ni décrire ni même atteindre avec fermeté, que l'extase seule peut faire entrevoir dans l'éblouissement d'un éclair[1]; c'est elle qui a interposé entre ce Dieu si lointain et nous tout un monde d'intermédiaires, logos, puissances, démons[2]. Toutes ces doctrines, nous le savons aussi[3], ont gravé leur empreinte sur la philosophie religieuse de Philon. Les apologistes du IIᵉ siècle, ou du moins quelques-uns d'entre eux, ont subi comme Philon le prestige de la science hellénique, ont cherché comme lui à en revêtir leur théologie et se sont laissé engager dans les voies où son exemple les entraînait.

Ces considérations générales nous guideront à travers les analyses que nous allons entreprendre et elles en recevront, en retour, plus de précision.

---

[1] Cf. *supra*, p. 76-80.
[2] Cf. *Origines*, p. 55.
[3] *Ib.*, p. 198-209, 226-235.

CHAPITRE PREMIER

SAINT JUSTIN.

§ 1. — Sa vie et son œuvre[1].

De tous les apologistes grecs du IIᵉ siècle saint Justin est, à beaucoup de titres, le plus intéressant à étudier : la plupart des autres, Aristide, Athénagore et même saint Théophile sont pour nous des inconnus ; seul Tatien se détache un peu de l'ombre, mais c'est pour nous apparaître comme un esprit inquiet et orgueilleux qui, après avoir été le disciple de Justin, se séparera de l'Église et deviendra un chef de secte. Saint Justin, au contraire, est non seulement parmi les apologistes, mais parmi tous les Pères du IIᵉ siècle, celui dont la vie nous est le mieux connue, depuis sa naissance et sa première formation jusqu'à son martyre, et cela par les documents les plus authentiques ; seul de tous les apologistes il a eu la gloire de sceller par le martyre le témoignage qu'il avait rendu au Christ. Ajoutons enfin que son œuvre apologétique est la plus considérable et la plus variée de celles que nous a léguées la littérature du second siècle : ses deux *Apologies* nous font connaître excellemment l'apologétique chrétienne destinée aux païens; le *Dialogue*, la controverse antijudaïque.

---

[1] Éditions : Dom Prud. MARAN, *S. Patris nostri Justini philosophi et martyris opera quae exstant omnia* (Paris, 1742), reproduit dans la *Patrologie grecque*, VI. OTTO, *Corpus Apologetarum saeculi secundi*³, vol. I-V, (Iena, 1875-1881). G. KRUEGER, *Die Apologieen Justins des Maertyrers*³ (Tübingen, 1904). L. PAUTIGNY, *Justin. Apologies* Paris, 1904. G. ARCHAMBAULT, *Justin. Dialogue avec Tryphon*. 2 vol. (Paris, 1909). Études principales de la doctrine de Justin : M. von ENGELHARDT, *Das Christenthum Justins des Maertyrers. Eine Untersuchung über die Anfaenge der katholischen Glaubenslehre* (Erlangen, 1878). G. T. PURVES, *The Testimony of Justin Martyr to early Christianity. Lectures delivered on the L.P. Stone Foundation at Princeton theological seminary* (London, 1888). A.L. FEDER, S. J., *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtliche Monographie* (Freiburg im Breisgau), 1906. A. PUECH, *Les Apologistes grecs*, p. 46-147. G. BARDY, art. *Justin* dans le *Dict. de théol.*, surtout vol. 2242-2262. E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr* (Iena, 1923).

Des travaux plus spéciaux ou de moindre importance seront signalés au cours de ce chapitre. On trouvera une bibliographie plus complète dans O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, I, p. 240-262.

Nous insisterons donc tout particulièrement sur l'œuvre de Justin[1]; l'étude, plus brève, des autres apologistes complètera cette enquête et pourra éclairer quelques aspects secondaires de la théologie de cette époque.

« Justin, fils de Priscos, fils de Baccheios, de Flavia Neapolis, en Syrie de Palestine », c'est ainsi qu'il se présente lui-même au début de sa première *Apologie;* né de parents païens[2], dans les premières années du IIe siècle, il s'était livré ardemment à l'étude de la philosophie, pressé surtout du désir de connaître Dieu. Dans des pages célèbres du *Dialogue* (ch. 2) il a raconté ses recherches : déçu près des stoïciens, des péripatéticiens, des pythagoriciens, il avait cru trouver, à l'école de Platon, ce qu'il cherchait si avidement. Un vieillard, qu'il rencontra, un jour, au bord de la mer, lui fit sentir son illusion, lui fit connaître les prophètes et, par eux, le conduisit au Christ. Ce récit est certainement dramatisé, surtout dans sa dernière partie[3]; Justin s'y est proposé, moins de raconter sa conversion, que de mettre en lumière l'inanité des philosophies païennes et de les opposer à l'enseignement des prophètes et du Christ. Mais, sans prendre tous ces détails à la lettre, on retiendra le vif intérêt que Justin avait porté à l'étude de la philosophie[1], les espoirs trop ambitieux qu'il avait mis en elle, la sympathie que lui inspira le platonisme[2], et enfin l'influence décisive qu'eut sur son esprit l'enseignement des prophètes.

---

[1] HARNACK, *Dogmeng.*, p. 526, n. 2, remarque que JUSTIN est le plus chrétien des apologistes; bien des traits qu'on relève dans sa doctrine n'apparaissent point chez les autres apologistes, sauf TERTULLIEN, ou ne s'y trouvent qu'à l'état rudimentaire. De là il conclut que les historiens du dogme ont tort de lui donner, dans leurs études des apologistes, une place privilégiée. — Ces remarques sont très justes; mais nous n'acceptons pas la conclusion qu'on en tire : le christianisme plus accentué des écrits de Justin vient, en partie, de leur richesse et de leur diversité, en partie, de la religion plus profonde de leur auteur. Pour ces deux raisons le témoignage de Justin est, à nos yeux, plus précieux que celui de ses disciples ou imitateurs.

[2] Le nom de son père et celui de son grand-père indiquent cette origine païenne; sa ville natale, fondée par Vespasien, était une ville païenne (v. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes,* I, p. 650); lui-même nous dit (*Dial.,* 28) qu'il est incirconcis.

[3] Cf. Th. ZAHN, *Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Trypho. Zeitschrift für Kirchengeschichte,* VIII (1885-1886), p. 37-66.

La conversion de Justin dut avoir lieu, au plus tard, vers l'an 130, puisque Justin place pendant la guerre de Barkokeba (132-135) l'entretien qu'il eut avec le Juif Tryphon, et qu'il rapporte dans le *Dialogue*[3].

---

[1] La culture philosophique de Justin a été parfois dépréciée à l'excès, par exemple par Geffcken, p. 102-104 : « Von Justin als einem wirklichen Philosophen kann natürlich keine Rede sein » ; il n'a jamais lu ni un stoïcien, ni même Platon (103). Cette condamnation est injuste (v. la liste des citations classiques relevées chez Justin par Otto, II, 593 sqq.) ; on peut dire plus justement avec Purves, p. 132 : « He appears to have been a man of moderate culture. He was certainly not a genius nor an original thinker. » Comme presque tous ses contemporains, il est éclectique ; il ne retient guère du platonisme que son enseignement exotérique, tel qu'on le trouve surtout dans le *Timée*, et il y mêle parfois, surtout dans la deuxième *Apologie*, certaines thèses stoïciennes. Cf. J. M. Pfättisch, O. S. B., *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Martyrers* (Paderborn, 1910), surtout p. 14 sqq. ; Puech, *les apologistes grecs*, p. 92-94 ; et sur le stoïcisme de Justin, G. Bardy, *RSR*, 1923, p. 491-510 ; 1924, p. 33-45.

[2] Le P. Pfättisch qui, dans le livre signalé ci-dessus (n. 1), a étudié avec un grand détail, mais non sans sévérité le platonisme de Justin, conclut ainsi ses recherches : « Justin hat nicht das Dogma irgendwie weitergebildet oder gar weiterbilden wollen, sondern er ist von der christlichen Lehre, die meist bei ihm durchschimmert, abgeirrt. Seine Schriften sind Zeugen seines Glaubens, aber auch Zeugen seines menschlichen Irrens. Er meint die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gefunden zu haben und übersieht die unüberbrückbare Kluft, die seine platonischen Anschauungen von der christlichen Lehre scheidet. Möglich war das nur, weil er seinen Platonismus, einseitig von ihm befangen, arglos in das Christentum hineingetragen hat » (p. 130).

[3] Les apologies éclairent un autre aspect de la conversion de Justin : « Moi-même, écrit-il, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal, et dans

A Éphèse, où le *Dialogue* est situé, Justin résida, semble-t-il, assez longtemps; il vint à Rome à deux reprises, et y séjourna « près des thermes de Timothée, chez un nommé Martin », ainsi qu'il le dira plus tard au préfet de Rome, Rusticus, dans son interrogatoire, que ses *Actes* nous ont conservé. Il y tenait école[1], et six de ses disciples furent arrêtés et condamnés en même temps que lui, vers 165, par le préfet Rusticus.

---

l'amour des plaisirs » (*Apol.* II, 12, 1). Il importe de ne pas perdre de vue ces considérations morales et religieuses; elles ont eu sur Justin autant d'empire pour le moins que les démonstrations rationnelles et, dans les apologies, il ne se lasse pas de les faire valoir (*Apol.* I, 14 sqq.). On évitera donc d'étudier ses œuvres comme on ferait celles d'un philosophe uniquement soucieux de spéculation; la vérité lui est certes infiniment chère, mais la beauté morale, tout autant, et ces deux aspects du christianisme ne se séparent point dans sa pensée : l'un et l'autre satisfont les aspirations les plus profondes de l'âme, et attestent l'origine divine de la religion du Christ.

[1] Le didascalée de Rome n'eut pas la brillante fortune de celui d'Alexandrie; il joua cependant dans l'histoire de la théologie chrétienne un rôle assez important, et qu'il faut brièvement rappeler. Au milieu du second siècle, l'enseignement supérieur a pris à Rome un grand essor; Hadrien y a fondé une université ou Athenaeum. Pour le christianisme aussi Rome est une position capitale; toutes les sectes s'efforcent de s'y implanter et, autant que possible, d'y dominer (HARNACK, *Mission und Ausbreitung*^{4}, p. 380 sqq.). L'orthodoxie ne pouvait pas n'être pas représentée parmi tant d'enseignements divers; l'empressement des fidèles est attesté, pour le début du III^{e} siècle, par saint HIPPOLYTE (*Philosophoumena,* IX, 17. *GCS,* p. 240) : les chrétiens demandent au pape Zéphyrin de les autoriser à suivre le cours de Cléomène, et Zéphyrin y consent; on voit aussi par ce trait que les évêques de Rome exerçaient sur leurs didascalées une surveillance analogue à celle des évêques d'Alexandrie sur la leur. Dès avant Justin, HERMAS nous parle de didascales dont il veut contrôler l'enseignement sur la pénitence (*Mand.* IV, 3, 1); cf. *ib.*, *vis.* III, 5, 1; *simil.* IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2. Sur Justin, nous savons qu'il eut pour élève, entre autres, Tatien; IRÉNÉE écrit à ce sujet (*Haer.*, I, 28, 1) : Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφόσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθείς, ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. Tatien, à son tour, avant d'aller fonder en Asie son didascalée hérétique, enseigna à Rome et y eut pour élève Rhodon (EUS., *H.E.*, V, 13, 8 et 1); Rhodon poursuivit cet enseignement et, tout en discutant avec les Marcionites, il commenta l'Hexaméron et poursuivit les recherches exégétiques entreprises par Tatien (*ib.*, 5-8). Sur tout cela cf. HAGEMANN, *Die röm. Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Freiburg, 1864), p. 107.

L'activité littéraire de Justin fut considérable; mais, parmi toutes ses œuvres[1], il n'en est que trois, d'une authenticité incontestée[2], qui nous soient parvenues : les deux *Apologies* et le *Dialogue;* pour parler plus exactement, nous n'avons pas ici trois livres différents, mais deux seulement, les deux apologies ne formant qu'un seul ensemble : la deuxième ne constitue pas un ouvrage indépendant, mais seulement un appendice de la première; un fait nouveau de persécution venant de se produire, Justin veut l'utiliser, et compléter par là son livre, sans prétendre en faire un nouveau[3]. L'apologie a été composée entre 153 et 155[4]; le dialogue est certainement postérieur à l'apologie, à laquelle il se réfère (*Dial.* 120, cf. *Apol.* i, 26); il semble d'ailleurs, d'après ce passage lui-même, que les empereurs auxquels l'apologie était adressée soient encore vivants quand le dialogue est composé; il est donc antérieur à la mort d'Antonin (161). La tradition manuscrite de ces deux ouvrages est très pauvre : son unique témoin[1] est un manuscrit de Paris (*Paris. gr.* 450), achevé d'écrire le 11 septembre 1364; ce manuscrit est malheureusement fort imparfait : il contient des lacunes considérables[2] et beaucoup de transcriptions fautives; aussi malgré les collations très attentives dont il a été mainte fois l'objet[3], on ne peut en tirer qu'un texte en bien des points incertain. Ce n'est pas cependant une raison suffisante pour suivre un critique hollandais, M. Cramer, dans les opérations qu'il a tentées sur les deux apologies, réduisant de plus de moitié l'œuvre authentique de saint Justin, attribuant la majeure partie du reste à un judéo-chrétien alexandrin, et supposant enfin qu'un ou plusieurs rédacteurs ont amalgamé tout cela et y ont ajouté quelques formules théologiques où la doctrine de la Trinité était plus correctement exprimée[4].

---

[1] Justin lui-même mentionne (*Apol.* i, 26, 8) un « traité contre toutes les hérésies »; saint Irénée (*haer.*, iv, 6, 2) cite un traité « contre Marcion », qui n'était peut-être qu'une partie de l'ouvrage précédent. Eusèbe mentionne ces deux traités (*H.E.*, iv, 11, 8-10), mais sans paraître les avoir lus lui-même; un peu plus bas (iv, 18), il donne une liste des livres de Justin, il en énumère huit, y compris les trois qui nous sont parvenus.

[2] Des ouvrages contestés le seul dont l'attribution à Justin soit assez vraisemblable est le livre *sur la Résurrection* dont nous possédons des fragments assez considérables (Otto, iii, 210-248), cités dans les *Sacra Parallela*. Ce livre semble attribué à Justin par saint Méthode; il a été probablement utilisé, bien qu'il ne soit pas expressément cité, par saint Irénée (*haer.*, v), et par Tertullien (*de resurrectione carnis*). Bardenhewer conclut de tout cela que son authenticité est hors de doute (i, 228); Puech au contraire la rejette (p. 339-342); nous ne prendrons pas parti dans cette discussion, qui n'intéresse pas la théologie de la Trinité.

[3] La première apologie est citée trois fois dans la seconde (4, 2; 6, 5; 8, 1). La formule dont se sert Justin pour marquer ces renvois, προέφημεν ou ὡς προέφημεν, désigne un passage d'un même livre et non un livre différent; cf. i, 63, 16; 63, 4; 64, 6; ii, 9, 1.

[4] La date de l'Apologie est déterminée par les données suivantes : le Christ est né il y a 150 ans (i, 46, 1); Marcion a déjà répandu partout son erreur (i, 26, 5); Félix, préfet d'Égypte (i, 29, 2) occupait cette charge en septembre 151, probablement depuis 150, et jusque vers 154 (Grenfell-Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, ii, 163 cf. 175).

---

[1] Un autre manuscrit, Claromont. 82, aujourd'hui à Cheltenham, écrit en 1541, n'est qu'une copie du premier. Au début du XIXe siècle, il y avait au mont Athos un autre manuscrit de saint Justin; il a disparu sans laisser de trace, et on ignore ce qu'il contenait. Cf. E. J. GOODSPEED, *Zeitschr. f. N.T.W.*, XI (1910), p. 243 sq.

[2] *Apol.* II, ch. 2 presque en entier; le texte manquant a pu être rétabli grâce à une citation d'Eusèbe, *H. E.*, IV, 17. Le *Dialogue* devait être précédé d'une épître dédicatoire à un certain Marcus Pompeius (cf. 141, 5; 8, 3) et probablement d'une entrée en matière; l'une et l'autre manquent. Au chapitre 74 doit manquer un fragment assez considérable, contenant la fin du premier livre et le commencement du deuxième; cf. ARCHAMBAULT, LXIX-LXXXI.

[3] Cf. HARNACK, *Die Ueberlieferung der griech. Apologeten, TU*, I, 1 (1883), p. 73-89; G. ARCHAMBAULT, JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* (1909), p. XII-XXXVIII; HARNACK, *Collation des Ms. Paris. Gr.* 450, *TU*, XXXIX, 1 (1913), p. 93-96.

[4] J. A. CRAMER, *Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht. Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, II (1901), 300-338; *Die erste Apologie Justins. ib.*, V (1904), 154-162, 178-190; VI (1905), 347-368. La thèse est ainsi énoncée (II, 313) : « Das Endergebnis, das sich später bestätigen wird, ist dieses, dass uns in Justins Apologien zwei Schriften vorliegen, eine von Justin und eine andere von einem alexandrinischen Juden-Christen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet worden sind, während nachher eine dritte Hand, oder vielleicht mehrere Hände, die orthodoxkirchliche Logoschristologie und überhaupt die orthodoxe Trinitätslehre hineingearbeitet hat. » A la fin de son dernier article, p. 357-368, l'auteur a donné une traduction de ce qu'il regarde comme l'œuvre authentique de Justin; les lecteurs qui voudront s'y reporter verront en quel état ces amputations et manipulations ont réduit les *Apologies*.

§ 2. — Dieu.

Quand Justin était encore païen, Dieu était déjà l'objet principal de ses recherches; s'il avait parcouru toutes les sectes philosophiques, c'était pour y trouver la solution à ce problème unique : Qu'est-ce que Dieu? Si le platonisme l'avait quelque temps retenu et séduit, c'était par la doctrine qu'il lui proposait sur Dieu et, plus encore, par l'espoir qu'il lui donnait d'atteindre immédiatement par l'extase ce Dieu depuis si longtemps poursuivi. Dans les premiers chapitres du *Dialogue*, Justin fait la critique de ces thèses platoniciennes; c'est par là qu'il faut commencer l'étude de sa théologie, car c'est par là qu'on peut apprécier ce qu'il conserve du platonisme auquel il avait adhéré, et ce qu'il en rejette[1].

« Qu'est-ce donc que tu appelles Dieu? lui demande le vieillard. — Ce qui est toujours semblable à soi-même et immuable et cause de l'être pour tout le reste, c'est cela qui est Dieu[2]. C'est ainsi que je lui répondis, et il prenait plaisir à m'entendre. » Cet acquiescement du vieillard montre que, dans la pensée de Justin, cette définition platonicienne n'est pas en contradiction avec la foi chrétienne[3], et la prépare. Un peu plus bas (4, 1) Justin poursuit en ces termes son exposé de la théologie platonicienne : « Platon dit que l'œil de l'âme est ainsi fait, et qu'il nous a été donné pour que nous puissions, par sa propre transparence, contempler cet être véritable, qui est la cause de tous les intelligibles, qui n'a ni couleur, ni forme, ni grandeur, ni rien de ce que l'œil perçoit, mais qui est, dit-il, un être au-delà de toute essence, ineffable et inexprimable, mais seul beau et bon, et qui apparaît soudain, dans les âmes bien nées, par suite d'une affinité de nature et du désir de le voir [1]. »

---

[1] Cf. PFÄTTISCH, p. 17 sqq. PURCH, p. 95 sqq.

[2] *Dial.* 3, 5 : τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός. PFÄTTISCH compare *Tim.*, 27 d : τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον ... ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν ... τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον. 29 a : τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον.

[3] Cf. *Apol.* II, 13, 2 : « Les enseignements de Platon ne contredisent pas ceux du Christ, mais ils ne lui sont pas entièrement semblables, non plus que ceux des autres, stoïciens, poètes ou écrivains. »

On peut distinguer dans ce texte deux thèses différentes : l'une, qui énonce la nature de Dieu ; l'autre, qui affirme la force naturelle de l'âme qui, par sa transparence, par son affinité avec Dieu, serait capable de le saisir, un instant du moins, par l'extase. Dans la discussion qui suit, le vieillard repousse de toutes ses forces cette seconde thèse ; il ne dit rien de la première, qui vraisemblablement lui agrée ; et nous constaterons en effet que la transcendance divine, si fortement affirmée par le disciple de Platon, restera toujours un élément essentiel de la théologie de Justin. Sans y insister davantage en ce moment, suivons la discussion telle que l'apologiste la rapporte ou l'imagine. Écartons ce qui ne va pas à notre sujet, et en particulier la réfutation de la métempsychose (4, 2-7) ; il reste, dans ces deux chapitres 3 et 4, la distinction très nette entre la connaissance de Dieu, telle que la révélation nous la donne, et celle que nous pouvons atteindre par nos forces naturelles.

« Je suis d'accord avec toi sur ce point, dit le vieillard au philosophe, que les âmes peuvent connaître qu'il y a un Dieu, que la justice et la piété sont belles [2]. » Mais cette connaissance de Dieu n'est pas celle que notre vie religieuse réclame : on n'apprend pas à connaître l'homme ni Dieu, comme on apprend la musique, l'arithmétique ou l'astronomie; car ces sciences, on les acquiert par l'enseignement et l'exercice; mais la connaissance de Dieu ou de l'homme, on n'y parvient que la vue, ἐκ τῆς θέας (3, 6); et, pour mieux faire entendre sa pensée, il recourt à une comparaison : « Si l'on venait te dire qu'il existe aux Indes un animal différent de tous les autres, mais qui aurait telle ou telle qualité..., tu ne le connaîtrais pas avant de l'avoir vu et tu n'en pourrais même rien dire si tu n'en avais entendu parler par celui qui l'a vu » (*ib.*).

---

[1] Dans ce passage, Justin allègue par deux fois l'autorité de Platon, et en effet on peut reconnaître les textes platoniciens dont il s'inspire (*Phédon*, 65 e-66 a ; *Républ.*, 508 e-509 b) et dont il a reproduit bien des expressions ; mais, tout en les citant, il les interprète et les développe dans son sens, c'est-à-dire dans le sens du platonisme de son temps : les derniers mots, particulièrement, sur l'apparition soudaine de Dieu dans l'âme, expriment les aspirations religieuses des contemporains de Justin, beaucoup plus que l'authentique enseignement de Platon.

[2] νοεῖν δὲ αὐτὰς (τὰς ψυχάς) δύνασθαι ὅτι ἔστι θεὸς καὶ δικαιοσύνη καὶ εὐσέβεια καλόν, κἀγὼ συντίθεμαι. On peut comparer *Apol.* II, 6, 2 : « le nom de Dieu n'est pas un nom, mais une conception donnée naturellement à l'homme pour désigner un objet inexprimable » : τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

Il nous faut donc connaître Dieu, non d'une connaissance abstraite, mais comme on connaît une personne vivante, avec qui on est en relation; les efforts de notre âme ne peuvent nous soulever jusque-là, et c'est en vain que les platoniciens rêvent de l'extase. Le problème semble insoluble; mais Dieu l'a tranché par la révélation : il a parlé aux prophètes qui, à leur tour, nous l'ont fait connaître (7).

Cette théorie de la révélation et de son rôle est très remarquable; c'est la première fois que l'on rencontre, dans la théologie chrétienne, une explication si nette de la différence qui sépare la révélation divine des spéculations humaines[1]. Nous noterons plus bas, dans l'*Apologie*, la théorie, plus spécieuse que solide, du logos partiel et du logos total : cette conception, qui s'efforce de prêter un sens chrétien à la thèse stoïcienne du λόγος σπερματικός, échoue dans cette tâche impossible et, par suite, reste confuse. Dans le *Dialogue*,

---

[1] De ce passage du *Dialogue* il est intéressant de rapprocher l'introduction du traité *sur la Résurrection*; son authenticité, nous l'avons dit, est douteuse; du moins c'est une œuvre contemporaine de saint Justin : « La doctrine de vérité, y est-il dit, est franche et libre, et ne consent pas à se soumettre à l'examen.. La vérité est Dieu même, c'est de lui que vient cette doctrine, et par conséquent cette liberté n'est pas insolence. De même que, dans l'ordre naturel, la sensation est le critère de la science, ainsi la doctrine révélée de Dieu est aussi le critère de la science. » Sans attacher plus d'importance qu'il ne convient à cette thèse stoïcienne de la sensation critère de la science, on peut reconnaître dans le rapprochement qui est fait ici la même idée que dans le *Dialogue* : la connaissance religieuse qui procède de la révélation est analogue à la sensation en tant qu'elle nous met en contact avec Dieu, et par là elle s'oppose à la spéculation humaine.

Justin développe sa doctrine plus librement, plus franchement, et c'est là qu'on saisit le mieux sa pensée. Après avoir lu ces chapitres, on comprend mieux ce qui est dit, dans la première *Apologie,* de la transcendance unique de la vérité révélée[1].

Remarquons enfin que cette vérité transcendante ne peut être perçue par l'âme sans le secours du Saint-Esprit ; il ne suffit donc pas de cette révélation extérieure, faite aux prophètes et transmise par eux, il faut encore l'illumination intérieure de l'âme : « L'intelligence humaine pourra-t-elle jamais voir Dieu, si elle n'est revêtue du Saint-Esprit?[2] »

Ces différents traits caractérisent une connaissance religieuse vraiment surnaturelle; quel en est l'objet? Si l'on en croit Engelhardt, Justin ne voit d'autre différence entre la connaissance de foi et la connaissance naturelle que la différence du Dieu *réel* au Dieu *conçu*[3]; « le privilège de la révélation consisterait seulement en ceci qu'elle nous révèle Dieu, qu'elle nous permet de l'atteindre, tandis que la philosophie peut bien le concevoir, mais non le posséder ni le connaître[4] ».

---

[1] 23, 1 : « Ce que nous enseignons, après l'avoir appris du Christ et des prophètes qui l'ont précédé, c'est la seule vraie doctrine et plus ancienne que celle de tous vos écrivains, et si nous vous demandons de l'admettre, ce n'est pas parce qu'elle ressemble à celle-ci, c'est parce qu'elle est vraie. »

[2] *Dial.*, 4, 1 : ἢ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος; ARCHAMBAULT compare IRÉNÉE, *Haer.*, IV, 20, 6 (*PG,* VII, 1036) : « Per prophetas figuraliter manifestabatur, quoniam videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus. » *Ib.*, 8 (1037) : « Quoniam futurum erat, ut homo per sancti Spiritus beneplacitum videret, necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum... »

[3] P. 238 : « Da nämlich die Philosophen auch eine Gotteserkenntniss haben; da sich eine Definition des göttlichen Wesens aufstellen, gegen welche nichts einzuwenden ist : so entsteht für ihn die Frage, worin denn noch der Unterschied der offenbarungsmässigen und der philosophischen Gotteserkenntniss bestehe. Die Antwort, die sich ihm ergab, war : der Gott der Offenbarung ist der *wirckliche* Gott; er *ist* der Gott, den die Philosophie nur *denkt* ». *Ib.* : « Die Auseinandersetzung mit den Philosophen hat nur Veranlassung gegeben,... den *wirklichen* Gott dem blos *gedachten* gegenüberzustellen ».

[4] *Ib.,* p. 239.

Sans aucun doute, cette différence du Dieu *réel* au Dieu *conçu* est en effet marquée par Justin, et elle est capitale ; mais elle n'est pas la seule qui, d'après lui, distingue la foi de la philosophie. Le chapitre que nous venons de commenter le fait entendre déjà, et en particulier la comparaison de cet animal exotique : ceux qui l'ont vu nous le décrivent et nous permettent d'en parler ; sans cela, nous n'en pourrions rien dire. Ainsi en est-il de Dieu : les prophètes non seulement nous attestent son existence, mais nous décrivent sa personne, tandis que les philosophes n'en peuvent dire qu'une chose, c'est qu'il est ineffable. L'analyse que nous allons donner de la théologie de Justin nous permettra de mieux saisir la richesse de cette connaissance religieuse que la foi nous communique[1].

Si l'on veut considérer chez Justin la conception religieuse et proprement chrétienne de Dieu, ce que l'on remarque d'abord, ce sont les attributs moraux qui pour lui, caractérisent Dieu, et d'abord la bonté :

Apol. I, 10, 1-3 : « Nous comprenons que Dieu n'a pas besoin des dons matériels des hommes, puisque nous voyons que c'est lui qui donne tout ; mais nous avons appris et nous croyons qu'il agrée ceux qui s'efforcent d'imiter les perfections qui lui sont propres, la tempérance, la justice, l'humanité et tous les attributs qui conviennent à ce Dieu auquel la langue humaine ne peut donner aucun nom. 2. Nous avons appris aussi qu'à l'origine ce Dieu, étant bon, a formé tous les êtres de la matière informe, à cause des hommes ; s'ils se montrent par leurs œuvres dignes de ses desseins, nous savons qu'ils seront admis à partager sa vie, à régner avec lui, devenus incorruptibles et impassibles. 3. Car de même qu'il les a faits alors qu'ils n'étaient pas, ainsi ceux qui auront choisi ce qui lui plaît, il les admettra, à cause de ce choix, à jouir de l'immortalité et à partager sa vie. »

---

[1] Ce point est fort important : si l'on s'en tenait à la thèse d'ENGELHARDT, on devrait conclure comme il le fait que Justin, théologien et apologiste, n'a fait que conserver et consacrer la doctrine de la philosophie hellénique (p. 239). L'interprétation d'Engelhardt a d'ailleurs été plus d'une fois réfutée : v. A. STÄHLIN, *Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler* (Leipzig, 1880), p. 34 sq. ; W. FLEMMING, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers* (Leipzig, 1893), p. 70 sq. ; cf. PURVES, p. 142 sq.

Ce passage montre bien comment les données de la révélation complètent et transforment le platonisme de Justin : que ce monde soit l'œuvre de la bonté du démiurge, Platon l'avait dit, et l'apologiste s'est inspiré de ce texte classique du *Timée;* mais il en a changé toute l'orientation[1]; la bonté du démiurge de Platon, c'est avant tout cette perfection souveraine qui ne peut rien produire que d'excellent; la bonté du Dieu de Justin, c'est la grâce du Dieu ami des hommes qui, dans son œuvre créatrice, les a principalement en vue et veut, par l'imitation de ses perfections, les amener à partager sa vie. Tout cela est spécifiquement chrétien : la création en vue de l'homme, c'est une thèse que les platoniciens rejettent et dont Celse, à cette époque, s'indignait[2]; cette insistance à décrire la bonté de Dieu appelant à l'existence ceux qui ne sont pas, nous l'avons remarquée dans l'homélie attribuée à saint Clément, nous la retrouverons plus accentuée chez saint Irénée[3]; et chez Irénée nous retrouverons aussi cette communication de l'ἀφθαρσία faite par Dieu aux hommes et présentée comme la consommation du plan divin, de toute l'œuvre créatrice et rédemptrice[4].

La bonté est un attribut divin que Justin aime à rappeler : pour expliquer la diversité des prescriptions légales que Dieu, selon les époques, a imposées aux hommes, c'est sa bonté qu'il invoque : « C'est à cause des hommes pécheurs que celui qui est toujours le même a établi ces lois et d'autres semblables, et il faut reconnaître qu'il aime les hommes, qu'il prévoit l'avenir, qu'il n'a pas de besoin, qu'il est juste et bon » (*Dial.,* 23, 1). Ailleurs, commentant une parole du Christ, il écrit : « Le Christ nous a appris à prier même pour nos ennemis; il nous a dit : « Soyez bons et miséricordieux, comme votre Père céleste. » Car nous voyons que le Dieu tout-puissant est bon et miséricordieux, faisant lever son soleil sur ses ennemis et sur les justes, répandant sa pluie sur les saints et sur les méchants » (*Dial.*, 96, 3). Ces traits et d'autres semblables[1] montrent assez que le Dieu de Justin n'est pas seulement le Dieu de Platon, mais que c'est avant tout le Dieu des prophètes, le Dieu de l'évangile.

---

[1] Nous avons relevé chez Philon, à propos de ce même texte du *Timée,* une transformation semblable, mais moins profonde, de la théologie platonicienne (*Origines*, p. 186-187).

[2] *Ap.* ORIG., IV, 23 sqq.

[3] II *Clem.,* 1, 8, *supra,* p. 390; IREN., IV, 14, 1, *supra,* p. 110, n. 1.

[4] *Infra*, p. 585.

A cette bonté de Dieu, à cet amour qu'il a pour les hommes devra correspondre, de la part des hommes, l'amour de Dieu ; ici encore Justin reproduit et commente le précepte évangélique :

> « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta force, et ton prochain comme toi-même. Car, ajoute-t-il, celui qui aime Dieu de tout son cœur et de toute sa force, est rempli d'un sentiment de religion et n'honorera aucun autre Dieu ; et il honorera, comme Dieu le veut, cet Ange que le Seigneur Dieu aime. Et celui qui aime son prochain comme soi-même, ce qu'il se veut de bien à soi-même, il le lui veut aussi... Mais vous, envers Dieu, envers les prophètes, envers vous-mêmes, vous n'avez jamais montré ni affection ni amour » (*Dial.*, 93, 2. 4).

Tout cela vient d'une source étrangère et supérieure à l'hellénisme.

Ces traits ne sont pas rares chez Justin, et ils accusent spontanément et sincèrement sa foi chrétienne. Il faut entendre de même les textes, beaucoup plus nombreux, où l'apologiste représente Dieu comme Créateur, Seigneur et Maître du monde. Ici, sans doute, l'enseignement platonicien, du moins l'enseignement du *Timée*, se rapprochait de la doctrine chrétienne ; même le titre de « Père de l'univers », que Justin aime à donner à Dieu, pouvait s'autoriser de la tradition platonicienne[2] et, mieux encore, de la tradition philonienne[3]. Mais il ne faut pas que ces sources lointaines nous fassent perdre de vue des sources toutes proches et où certainement Justin a abondamment puisé. Quand on lit, par deux fois, dans la description du baptême chrétien, l'expression « Dieu le Père et le Maître de toutes choses »[1], il est bien difficile de ne pas y reconnaître l'influence du symbole baptismal[2]. Nous nous rappellerons d'ailleurs avoir déjà rencontré cette expression « Père de l'univers » chez saint Clément de Rome[3] qui certainement ne l'avait pas empruntée au *Timée*.

---

[1] Rappelant l'histoire de la pénitence des Ninivites ([illegible], ὅτι ἐλεήμων ὁ θεὸς καὶ φιλάνθρωπός ἐστιν ἐπὶ πάντας τοὺς μετανοοῦντας ἀπὸ τῆς κακίας (*Dial.*, 107, 2). Cf. *Apol.* I, 16, 2; *Dial.*, 55, 3; 108, 1.

[2] *Tim.*, 28 c : τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας [illegible] ἀδύνατον λέγειν. Cf. *Polit.*, 273 b : τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχήν.

[3] Cf. *Origines*, p. 190, n. 1 et 2.

Ces expressions sont chez Justin plus fréquentes que chez aucun autre auteur chrétien; ce titre de Père du monde, ou Père de l'univers, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ou, plus rarement, ὁ πατὴρ τῶν πάντων, est pour lui presque inséparable du nom de Dieu[4].

Très souvent aussi Justin donne à Dieu le titre de créateur ou de démiurge, soit en unissant ces attributs au nom de Père[5], soit en les énonçant seuls[6]. Ce souvenir constant de l'œuvre créatrice de Dieu et de son domaine conduit même Justin à en insérer la mention dans les textes évangéliques qu'il cite ; ainsi dans un chapitre où il expose l'enseignement moral du Christ (*Apol.*, I, 16, 6-7) : « Le plus grand commandement est celui-ci : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu le serviras lui seul, de tout ton cœur et de toute ta force, lui, le Seigneur Dieu *qui t'a fait*. Et comme quelqu'un, s'étant approché, lui avait dit : « Bon maître », il répondit : « Personne n'est bon que Dieu seul, *qui a tout fait*. »

---

[1] *Apol.*, I, 61, 3 : ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.

Ib., 10 : ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι... τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα.

[2] Cf. W. Bornemann, *Das Taufsymbol Justins des Martyrers. Zeitschr. f. Kircheng.*, (III, 1878-1879), p. 11; Feder, p. 285. Il est notable que cette expression « Père et Maître de l'univers » est beaucoup plus fréquente dans l'*Apologie* que dans le *Dialogue : Apol.* I, 12, 9; 32, 10; 36, 2; 40, 7; 44, 2; 46, 5; 61, 3. 10; *Dial.*, 140, 4. Plus souvent Justin emploie dans le *Dialogue* la formule « Père et Seigneur (κύριος) de l'univers » : *Dial.*, 137, 2. 4. 5; cf. 32, 3; cette seconde formule ne se trouve pas dans l'*Apologie;* je ne vois pas qu'il y ait aucune conséquence à tirer de cette légère variante. On remarque, d'autre part, que le titre « tout-puissant », παντοκράτωρ, ne se rencontre jamais dans l'*Apologie*, et assez souvent dans le *Dialogue :* 16, 4; 22, 4; 38, 2; 83, 4; 96, 3; 139, 4; 142, 2. Feder (p. 285) suppose avec vraisemblance que cette épithète, d'origine juive et peu familière aux païens, a été, à cause de cela, évitée dans l'*Apologie* et employée dans le *Dialogue;* faut-il ajouter avec lui que, dans l'*Apologie*, le terme παντοκράτωρ a été remplacé par πατὴρ καὶ δεσπότης? je ne sais.

[3] Cf. *supra*, p. 262.

[4] Je ne donne pas ici l'indication de ces textes; on les trouvera réunis très diligemment par Feder, p. 285, ou, si l'on veut, on en pourra reconstituer la liste au moyen de l'Index de Goodspeed. L'emploi de ces deux expressions, surtout de la première, sera universelle dans l'Église d'Orient. Cf. Kattenbusch, II, 520 et n. 68.

[5] *Apol.* I, 8, 2; 63, 11; *Dial.*, 7, 3; 56, 1; 60, 2. 3; 117, 5.

[6] Ces textes sont très nombreux; on les trouvera réunis chez Feder, p. 284.

Ce dogme de la création conduit naturellement Justin à affirmer la toute-puissance de Dieu ; cette thèse, elle aussi, est spécifiquement chrétienne et tout à fait étrangère à la philosophie platonicienne : Celse en était choqué et s'indignait de voir les chrétiens recourir à cette « défaite absurde » pour défendre leur dogme de la résurrection[1] ; Justin y fait appel sans hésiter, et précisément à propos de la résurrection :

> *Apol.*, I, 19, 5. « Quelle idée se font-ils de la puissance divine ceux qui prétendent que chaque être doit retourner aux éléments d'où il vient, et que contre cette loi Dieu lui-même ne peut rien ? Je ne saurais le dire ; mais ce que je vois bien, c'est qu'ils n'auraient pas cru possible que des êtres vinssent à l'existence, tels qu'ils sont eux-mêmes, tel qu'est le monde entier, et avec l'origine qu'ils lui connaissent. 6. Il vaut donc mieux croire à ce qui est impossible à notre nature et aux forces humaines, que d'être incrédule comme les autres : c'est là ce que nous avons appris, car nous avons entendu dire à notre maître Jésus-Christ : Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. »

Il y recourt de même dans le *Dialogue* pour défendre contre les Juifs la conception virginale du Christ : « Il ne faut pas que vous supposiez qu'il est impossible à Dieu de faire tout ce qu'il veut » (84, 4). Ces thèses reparaîtront chez Irénée, et soutenues avec plus d'insistance encore ; elles ne sont que le développement de l'affirmation du symbole : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant[2]. » Remarquons enfin que l'action divine n'épuise pas sa puissance : Dieu pouvait faire des choses qu'il n'a pas faites [1].

---

[1] *Ap.* Orig., V, 14 : οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ. Ἀλλ' οὐδέ γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται.

[2] Sur l'emploi dans le *Dialogue* du terme παντοκράτωρ et sur son

Toutes ces thèses sont chères aux chrétiens, et pour elles ils sacrifient volontiers leur vie; c'est l'exemple qu'a donné Justin lui-même : quand le préfet Rusticus l'interroge sur sa foi, il répond : « Nous offrons un culte pieux au Dieu des chrétiens, et nous croyons qu'il est, dès l'origine, l'auteur et le démiurge unique de toute la création, visible et invisible » (*Actes,* 2). Il faut reconnaître toutefois que ce souvenir constant de la création et des relations qu'elle établit entre Dieu et le monde absorbe la pensée habituelle de Justin; le nom de Père qu'il donne à Dieu éveille spontanément dans son esprit le souvenir du Créateur tout-puissant de toutes choses; il pense plus rarement à la relation qui unit le Père et le Fils ou encore à celle qui fait de tous les chrétiens les enfants de Dieu.

Ces grandes doctrines cependant ne lui sont pas étrangères : la filiation divine du Christ est très fermement enseignée par lui, nous le verrons un peu plus bas; elle entraîne, par une corrélation nécessaire, cette paternité unique que le Fils de Dieu nous a si clairement fait connaître; Justin reproduit volontiers cet enseignement, en citant les textes évangéliques où il s'exprime :

Apol. I, 63, 3. « Jésus-Christ, voyant que les Juifs ne connaissaient ni le Père ni le Fils, le leur reproche et leur dit : Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et ceux à qui le Fils l'a révélé... 14. Les Juifs, qui s'obstinent à croire que c'est le Père de l'univers qui a parlé à Moïse, tandis qu'en réalité c'est le Fils de Dieu qui lui a parlé.., sont donc justement convaincus, et par l'Esprit prophétique et par le Christ lui-même, de ne connaître ni le Père ni le Fils. 15. Car

---

absence dans l'Apologie, v. *supra,* p. 418, n. 2; sur le sens de ce mot v. KATTENBUSCH, II, p. 533-534.

[1] *Dial.*, 102, 3-4. Ce point est intéressant à relever, d'autant plus qu'on a cru trouver chez Athénagore la thèse contraire : ce qui est possible serait simplement identique à ce que Dieu veut : *De resurrect.*, 11 : c'est du moins l'interprétation que donne PETAU de ce passage; MARAN écarte cette interprétation, et il n'a peut-être pas tort : v. *PG,* VI, 188.

ceux qui appellent le Fils Père, montrent bien qu'ils ne connaissent pas le Père, et qu'ils ne savent pas que le Père de l'univers a un Fils, qui est Verbe et premier-né de Dieu et Dieu… 16. Il est né d'une vierge, il s'est fait homme, selon la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en lui… »

Ce texte montre, d'une façon intéressante, et la foi chrétienne de Justin qui lui fait confesser, dans son sens le plus strict et le plus plein, la paternité divine, la relation unique du Père et du Fils[1], et, en même temps, cette invincible habitude de langage qui, même ici, ramène sans cesse sous sa plume l'expression qui lui est familière « le Père de l'univers ».

Justin n'ignore pas non plus la filiation adoptive accordée par Dieu aux chrétiens : il consacre plusieurs chapitres du *Dialogue* (109 sqq., 122 sqq., 130 sqq.) à démontrer que les chrétiens sont le véritable Israël et, grâce à leur union avec le Christ, les véritables enfants de Dieu : « De même que du seul Jacob, appelé aussi Israël, toute votre race a reçu le nom de Jacob et d'Israël, ainsi nous aussi, du fait du Christ qui nous a engendrés à Dieu, comme Jacob et Israël et Juda et Joseph et David, nous sommes appelés et nous sommes véritables enfants de Dieu, nous qui gardons les commandements du Christ[2]. »

Ces textes manifestent la foi chrétienne de Justin : Dieu n'est pas seulement pour lui le créateur et le maître de l'univers, il est aussi, par nature, le Père du Christ, son Fils unique, et, en vertu de l'adoption qu'il leur a accordée, le Père de tous les chrétiens. Il faut reconnaître toutefois que la doctrine de l'action créatrice de Dieu et de son domaine universel est beaucoup plus souvent rappelée par Justin que les mystères de la paternité divine, que le Christ nous a révélés. Le mouvement de la pensée est ici tout différent de ce qu'il est, par exemple, dans les lettres de saint Ignace ; cette diversité ne surprend pas, quand on se rappelle les préoccupations philosophiques du maître romain et surtout le caractère apologétique de ses écrits. Nous ne serons pas surpris non plus de constater la place très grande que la spéculation philosophique occupe dans la théologie de l'*Apologie* et du *Dialogue*.

---

[2] Cf. *Dial.*, 105, 1 : « Il savait (le Christ) que son Père remettait tout entre ses mains ».

[1] Cf. *ib.*, 42, 3, commentant Isaïe, LIII, 1-2 : « Les méchants se sont soumis à Dieu, obéissent à son commandement et sont devenus tous comme un seul enfant, ὡς ἓν παιδίον. » *Ib.*, 63, 4-5, commentant *Ps.* XLIV, 11, « Écoute, ma fille, et regarde, et penche ton oreille… » : « A ceux qui croient en lui, qui sont une seule âme, une seule synagogue, une seule Église, le Verbe de Dieu parle comme à sa fille, à l'Église qui tire son origine de son nom et qui participe à son nom, — car nous nous appelons tous chrétiens. » Ailleurs Justin décrit les chrétiens comme nés du Christ : *Dial.*, 135, 3 : ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες. *Ib.* 138, 2 : ὁ γὰρ Χριστός, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὢν καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονε, τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου. Cf. ENGELHARDT, p. 312.

Nous avons relevé ci-dessus et commenté le texte où Justin expose la conception platonicienne de Dieu : « Cet être véritable, qui est la cause de tous les intelligibles, qui n'a ni couleur, ni forme, ni grandeur, ni rien de ce que l'œil perçoit, mais qui est un être au-delà de toute essence, ineffable et inexprimable...[1] »

Il suffit de lire ces textes pour y reconnaître le milieu philosophique où s'était formé Justin et dont il garde l'empreinte : il est caractérisé non seulement par la théologie négative et en particulier par l'affirmation si souvent répétée que Dieu est innommable, mais aussi par le titre qu'on lui donne de « Père de l'univers » et de Démiurge, par cette conception hiérarchique des intermédiaires qui relient l'homme à Dieu ; au sommet de cette chaîne, on imagine Dieu, « immobile comme la loi ». Les dieux secondaires sont ici décrits comme « les gardes du corps » de Dieu ; c'est ainsi que Philon parlait des « Puissances doryphores »[2]. Tout cela sans doute n'est pas accepté sans correction par Justin ; mais, malgré le redressement qu'il opère, on reconnaît encore l'ancienne tendance de la philosophie où pendant quelque temps il s'était complu.

---

[1] *Dial.*, 4, 1. De ce texte de Justin on peut rapprocher l'enseignement que donnait vers la même époque, le philosophe platonicien Maxime de Tyr, dans sa conférence XVII, 9 et 11, citée *supra*, p. 74-76.

[2] *Quod Deus sit immutab.*, 109 (I, 289), *de special. leg.*, I, 45 (II, 218). Cf. *infra*, note G, p. 663-677.

Cette théologie n'avait rien qui dût choquer un chrétien ; tous les coreligionnaires de Justin confessaient, aussi bien que lui, que Dieu n'a « ni couleur, ni forme, ni grandeur », qu'il est « ineffable et inexprimable » ; l'expression platonicienne « au delà de toute essence », ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, était trop technique pour être familière aux chrétiens, et elle n'était pas, d'ailleurs, exempte d'équivoque ; mais Justin, s'il s'en sert ici pour traduire la doctrine platonicienne, ne la reprend pas ensuite à son compte. Il faut ajouter que la transcendance divine avait été nettement affirmée par le Christ lui-même, dans une sentence évangélique que saint Justin a reproduite[1] ; saint Jean l'avait très fermement enseignée à son tour[2], ainsi que saint Paul[3].

Toutes ces données de la révélation chrétienne s'imposaient à l'apologiste avec une force particulière. Le polythéisme vulgaire, toujours vivace et qu'il devait combattre, méconnaissait la transcendance divine et mêlait dans une confusion indigne les dieux et les hommes ; il était indispensable de purifier et de relever la conception que l'on se faisait de Dieu ; Justin s'y efforça ; il n'y avait rien de plus légitime ni de plus opportun. Dans cette entreprise il s'aida du concours que lui offrait la philosophie platonicienne ; on n'en est pas surpris, alors même que, parfois, on doit le regretter.

---

[1] *Mat.*, xi, 27, cité dans *Apol.*, i, 63, 3 (ci-dessus, p. 420).

[2] *Jo.*, i, 18, I *Jo.*, iv, 12. Le premier de ces deux textes a peut-être été visé par Justin, *Dial.*, 127, 4 ; mais la comparaison du texte évangélique et du commentaire de Justin marque bien la différence des deux points de vue. L'apôtre, dans ces deux passages, ne dit pas que l'invisibilité soit un attribut propre au Père, qui ne pourrait se manifester que par le Fils ; le mot θεὸς est employé sans article ; c'est un nom de nature plutôt qu'un nom de personne ; les deux phrases expriment un attribut essentiel de la divinité : elle est invisible à l'homme (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται). (Cf. *Origines*, p. 503-506). Le commentaire de Justin, au contraire, distingue nettement le Père du Fils, pour prouver que le Père n'a pu être vu et que, par conséquent, c'est le Fils qui l'a été : « Donc ni Abraham ni Isaac ni Jacob ni aucun autre parmi les hommes n'a vu le Père et ineffable Seigneur de toutes choses absolument et du Christ lui-même, mais bien celui qui, par sa volonté est aussi Dieu, son Fils, et ange en tant qu'il est le ministre de ses desseins. »

[3] I *Tim.*, i, 17 ; vi, 16.

En étudiant chez Philon la conception de la transcendance divine[1], nous remarquions la différence qui la sépare de la théologie des prophètes : Isaïe, par exemple, n'a pas exprimé moins fortement que Philon la transcendance divine, mais il a donné à cette doctrine un caractère avant tout moral et religieux : c'est la sainteté de Iahvé qui l'isole ; dans la pensée de Philon, c'est sa grandeur idéale ; sous cet aspect, la théologie alexandrine se présente beaucoup plus comme une spéculation philosophique que comme une contemplation religieuse. Chez Justin, cette tendance est moins exclusive, mais elle est encore apparente.

Dans cette doctrine de la transcendance divine, nous aurons à signaler un autre écueil, plus redoutable encore, et que Justin n'a pas toujours su éviter. En appliquant à Dieu le Père et à lui seul les méthodes de la théologie négative, il risque d'établir entre le Père et le Fils une distinction d'attributs qui peut entraîner bien des conséquences fâcheuses ; nous aurons à les discuter au cours de cet exposé.

Une des affirmations qu'il répète le plus volontiers, c'est que Dieu n'a pas de nom, qu'il est ineffable, indicible, innommable[2]. Il en donne cette raison que Dieu est sans principe, ἀγέννητος, et qu'on ne peut être nommé que par quelqu'un de plus ancien que soi[3] ; aussi il aime à unir ces deux attributs, ἀγέννητος, ἄρρητος[4]. Cette doctrine est irréprochable en tant qu'elle oppose le Dieu des chrétiens aux dieux païens[5] ; elle n'est pas sans danger quand elle semble réserver à Dieu le Père cet attribut divin : lui seul est ineffable, parce que lui seul est sans principe (ἀγέννητος) : « On ne peut donner un nom au Père de l'univers, parce qu'il est sans principe ; car on ne peut recevoir un nom, sinon d'un être plus ancien qui impose ce nom. Les titres de Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître, ne sont pas des noms que nous donnions à Dieu, mais des appellations motivées par ses bienfaits et ses œuvres. Quant à son Fils, le seul qui soit proprement appelé Fils,... il est dit Christ, parce qu'il a été oint et parce que Dieu a, par lui, orné l'univers[1]. » Ce passage est curieux à plus d'un titre : il confirme ce que nous avons remarqué ci-dessus de la signification attachée par Justin au nom de Père : c'est une appellation motivée par l'œuvre créatrice, comme celles de Dieu, Créateur, Seigneur, Maître. Au contraire le nom de Fils appartient proprement au Fils de Dieu ; on doit chercher la raison de cette contradiction apparente dans le principe ici posé : le Père, étant seul ἀγέννητος[2], ne peut recevoir aucun nom de personne, mais il peut donner un nom à son Fils. De même, dans la discussion que Justin poursuit dans le *Dialogue*, 126 et 127, pour prouver aux Juifs que ce n'est pas le Père qui est apparu mais le Fils, il donne plusieurs fois à Dieu le Père, mais à lui seul, ce qualificatif d'ineffable ou indicible, de même qu'il le dit seul, sans principe, ἀγέννητος[3].

---

[1] *Origines*, p. 191 sq.

[2] *Apol.* I, 10, 1 : θεῷ... τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ. 61, 11 : ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν. 63, 1 : τὸν ἀνωνόμαστον θεόν. Cf. II, 6, 1 ; II, 10, 8 ; II, 12, 4 ; II, 13, 4. *Dial.*, 126, 2 ; 127, 4.

[3] II, 6, 1. ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύεται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. 2. Τὸ δὲ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. 3. Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός...

[4] *Apol.*, II, 12, 4 ; 13, 4. *Dial.*, 126, 2.

[5] *Apol.* I, 9, 3.

---

[1] *Apol.* II, 6, 1-3. Le texte grec est transcrit ci-dessus, p. 424, n. 3.

[2] Dans la note relative au mot ἀγέννητος (*infra*, p. 635-647) nous constatons que chez saint Ignace comme chez saint Irénée, ce mot est attribué au Fils aussi bien qu'au Père ; c'est une propriété de l'essence divine, non un attribut personnel. Nous étudions en même temps l'emploi de ce terme chez Justin, dans la discussion du début du *Dialogue*, ch. 5 ; là aussi ce terme a le même sens que chez Irénée et Ignace et d'ailleurs dans toute la littérature philosophique et théologique de cette époque ; nous n'avons pas la preuve que dans ces chapitres 126 et 127 la valeur en soit différente, qu'il signifie non plus « sans principe », mais « inengendré », au sens strict et technique qu'il prendra chez saint Jean Damascène ; on peut croire toutefois que c'est le souvenir de la génération divine qui a porté saint Justin, à la différence de saint Ignace et de saint Irénée, à dire que le Père seul est ἀγέννητος.

[3] 126, 2 : τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ. 127, 1-2 : μὴ ἡγήσησθε τὸν ἀγέννητον θεὸν καταβεβηκέναι ἢ ἀναβεβηκέναι ποθέν. Ὁ γὰρ ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ... πῶς ἂν οὖν οὗτος ἢ λαλήσαι πρός τινα... ; οὔτε οὖν Ἀβραὰμ... οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄρρητον κύριον τῶν πάντων...

De même, le Père, et lui seul, est dit immuable[1], impassible[2], habitant au-delà du ciel dans des régions inaccessibles où nul ne peut le voir[3]. Cette conception de la transcendance divine est, il est vrai, fort imparfaite : Justin comprend mal l'immensité divine ; il localise Dieu quelque part, au-dessus du ciel, dans un asile sublime d'où il lui faudrait sortir s'il devait apparaître sur terre ; il tire de là un argument qu'il juge décisif pour prouver que, dans les théophanies, c'est le Verbe de Dieu qui est apparu :

Dial., 60, 2 : « Dire que l'Auteur et le Père de l'univers ait abandonné tous les espaces supracélestes pour apparaître en un coin de terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait. »

Ib., 127, 2. « L'ineffable Père et Seigneur de l'univers ne va nulle part ni ne se promène ni ne dort ni ne se lève, mais il demeure à sa propre place, où qu'elle soit ; il est doué d'une vue et d'une ouïe pénétrantes, non par le moyen des yeux ni des oreilles, mais par une puissance indicible ; il voit tout, il connaît tout, et nul de nous ne lui échappe ; il ne se meut pas, lui qu'aucun lieu ne peut contenir, pas même le monde entier, car il était avant même que le monde fût fait. 3. Comment donc ce Dieu pourrait-il parler à quelqu'un, se montrer à quelqu'un, apparaître en un petit coin de terre, alors que sur le Sinaï le peuple n'a pas eu la force de voir même la gloire de son envoyé et que Moïse lui-même n'a pu entrer dans la tente qu'il avait faite, parce qu'elle était remplie de la gloire qui rayonnait de Dieu ?... 4. Donc ni Abraham ni Isaac ni Jacob ni aucun autre parmi les hommes n'a vu le Père et l'ineffable Seigneur de toutes choses absolument et du Christ lui-même, mais bien celui qui, selon la volonté de Dieu, est Dieu, son Fils, et ange en tant qu'il est le ministre de ses desseins. C'est lui qu'il a voulu faire naître homme d'une vierge, lui qui se fit feu jadis pour s'entretenir du buisson avec Moïse. 5. Car si nous n'entendons pas ainsi les Écritures, il en résultera que le Père et Seigneur de l'univers ne se trouvait pas alors dans les cieux, quand il a été dit par la bouche de Moïse : Le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome du feu et du soufre, d'auprès du Seigneur, du haut du ciel... »

---

[1] *Apol.* I, 13, 4 : μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται, δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες.

[2] *Ib.*, 25, 2 : θεῷ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν.

[3] *Dial.*, 56, 1 : τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος καὶ οὐδενὶ ὀφθέντος ἢ ὁμιλήσαντος δι' ἑαυτοῦ ποτε, ὃν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα νοοῦμεν. 60, 5 : τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι.

Cette théologie n'est pas exempte d'obscurité[1] : Dieu, affirme Justin, ne peut être contenu par aucun lieu, pas même par le monde entier; cette affirmation très juste est commune alors, mais les philosophes l'interprètent volontiers en ce sens que Dieu est au-dessus du monde, que c'est là qu'il a sa place et son trône[2]; cette imagination, entachée d'anthropomorphisme, a pesé sur la pensée de Justin, ainsi que le montre son argumentation : pour apparaître sur terre, il faudrait que Dieu abandonnât les espaces supracélestes (60, 2); si l'on interprète les Écritures au sens d'une apparition du Père, il faudra dire qu'il n'était plus alors dans les cieux (127, 5).

Nous verrons les conséquences de cette doctrine pour l'exégèse des théophanies et pour la théologie du Verbe : dès maintenant nous pouvons y reconnaître le principe d'interprétation énoncé par Tertullien dans le texte de l'*Adversus Marcionem* que nous avons reproduit ci-dessus (p. 402) : « Quaecumque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido, et — ut ita dixerim — philosophorum Deo. Quaecumque autem ut indigna deprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro... »

Ce « Dieu des philosophes », c'est lui qui apparaît le plus souvent dans cette deuxième série de textes; sans doute il n'a pas fait oublier à Justin le Dieu miséricordieux, provident, tout-puissant, que les autres textes décrivent; on doit dire même que ce Dieu des chrétiens, tel que le Christ l'a révélé dans l'évangile, est l'objet le plus profond, le plus cher de la foi du martyr; mais dans la doctrine des philosophes, qu'il avait longtemps aimée, l'apologiste était heureux de saisir des traits qui lui paraissaient s'accorder d'une façon providentielle avec les récits bibliques, avec l'exégèse des Juifs alexandrins tout aussi bien qu'avec la spéculation platonicienne.

Ces deux séries de concepts, venant de deux sources très différentes, s'accordent malaisément en une synthèse doctrinale; Justin ne semble pas avoir tenté cette synthèse ni senti cette résistance; d'ailleurs, s'il n'y avait pas de cohésion entre ces théologies, il y avait du moins contact. Chez les platoniciens, aussi bien que chez saint Justin, le Dieu souverain est identifié au Démiurge; eux-mêmes, par conséquent, faisaient déjà fléchir la rigueur de leur doctrine de la transcendance divine[1]; à cette thèse de la création et du gouvernement du monde, que ces philosophes admettaient, l'apologiste pouvait rattacher toute la théologie chrétienne et, dans ce Dieu lointain, invisible et inaccessible, retrouver le Dieu tout-puissant et très bon qui nous a donné son Fils et qui veille sur chacun de nous.

---

[1] Cf. PUECH, p. 101-102; ARCHAMBAULT, n. sur *Dial.*, 127, 2; GEFFCKEN, *Zwei Apologeten*, p. 178 sq.

[2] V. *infra*, note G, p. 663 sqq.

§ 3. — Le Verbe Fils de Dieu.

Saint Justin est le plus ancien écrivain chrétien, depuis saint Jean, qui ait exposé avec quelque ampleur la théologie du

---

[1] Dans son étude de la transcendance divine, Puech note justement (p. 99 sqq.) que la doctrine de la création, telle que Justin la professe, ne permet pas de lui prêter une théorie rigoureuse de la transcendance divine : « Il se soucie tellement peu de transcendance au sens rigoureux du mot, que, quoiqu'il attribue, — nous allons le voir, — l'exécution du plan créateur au Verbe, il n'a aucunement l'intention de nier, ou même de voiler toute intervention du Père dans la création. La preuve en est que très nombreux sont les textes de l'Apologie où, simplifiant les choses et soucieux d'enseigner seulement le monothéisme et la doctrine de la création, Justin paraît confondre le Dieu Père et le Démiurge. » Ceci est indéniable, et même trop faiblement affirmé : non seulement Justin « paraît confondre » ces deux termes, mais il les identifie expressément; il est conduit là avant tout par son adhésion au symbole baptismal, et aussi par son opposition à l'hérésie de Marcion, comme on le voit par le fragment du *Contre Marcion* cité par Irénée et rappelé ici par Puech : αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. (*Haer.*, IV, 6, 2). Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que, en soutenant cette identité du Dieu souverain et du Démiurge, Justin ne s'opposait pas aux platoniciens de son temps : pour Maxime de Tyr aussi bien que pour Justin, ce Dieu est « le Père de l'univers » (*Dissert.* XVII, 9, citée ci-dessus, p. 74). On peut appliquer à ces philosophes ce que Puech dit de l'apologiste (101) : « La transcendance, — si l'on tient au mot, — consiste pour Justin, non point en ce que Dieu n'exerce pas d'action sur le monde, mais en ce qu'il ne se révèle pas directement aux hommes. »

Verbe. De tous les Pères apostoliques, saint Ignace est le seul qui appelle Verbe le Fils de Dieu, et ce n'est qu'une mention incidente (*supra*, p. 320). Les apologistes insisteront avec plus de complaisance sur cette conception du logos, déjà familière à leurs lecteurs helléniques, païens ou juifs[1]. D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie, l'auteur anonyme de la *Prédication de Pierre* donnait au Seigneur le nom de Loi et de Verbe[2].

Cette théologie du Verbe n'était sans doute qu'esquissée dans ce petit livre; vers la fin du IIe siècle, elle est rappelée, mais non développée, dans l'apocryphe appelé le *Testament en Galilée* ou la *Lettre des apôtres*[3]; dans les apologies du IIe siècle et du IIIe elle occupe une place considérable. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, on a parfois fait de cette conception le centre de toute la pensée religieuse de Justin : l'idée qu'il se faisait de la transcendance divine lui aurait imposé la nécessité logique d'admettre entre Dieu et l'homme un intermédiaire; ce serait le Verbe, et de là toute sa théologie se déduirait[4]. Cette construction systématique est bâtie a priori et ne rend pas compte de la foi de l'apologiste et du martyr; il croyait au Christ de toute son âme; pour interpréter cette foi il a recouru à la théologie du logos, que l'évangile déjà lui prêchait; il s'est efforcé de rendre ainsi son christianisme intelligible et acceptable à ses lecteurs; mais les spéculations philosophiques dont il se sert ne sont que le vêtement de sa foi; elles n'en sont point l'âme[5]. Une étude attentive de sa théologie nous le fera bientôt constater.

---

[1] Cf. *Origines*, p. 36-84 (le logos dans la philosophie hellénique) et p. 209-251 (le logos de Philon).

[2] *Strom.*, II, 15, 68 : ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν. Cf. *infra*, note D, p. 648.

[3] *Le Testament en Galilée* (éd. Guerrier), p. 50, 53, 58, 60, 74, 83. Cf. *Epistola apostolorum* (éd. Schmidt-Wajnberg), p. 28, 38, etc. et Commentaire, p. 225 sqq.

[4] Aall, *Geschichte der Logosidee*, II, p. 249 sqq.

[5] Cf. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, p. 140.

I. — LE VERBE ET DIEU LE PÈRE.

Si nous comparons, d'après Justin, ces deux termes divins, Dieu le Père et le Verbe, un premier point est hors de conteste : c'est la distinction numérique que l'apologiste reconnaît entre eux. Au chapitre 128 du Dialogue, il rencontre l'opinion de certains docteurs juifs qui pensent que, dans les apparitions de Dieu aux patriarches de l'Ancien Testament, ce qui se manifestait alors, c'était une Puissance qui, en ces occasions, rayonnait de Dieu mais qui en était inséparable et qui ensuite se résorbait en lui ; il repousse catégoriquement cette interprétation :

> « Il a été prouvé que cette Puissance, que le texte prophétique appelle Dieu, comme nous l'avons longuement démontré, et Ange, n'est pas seulement nominalement distincte (du Père), comme la lumière l'est du soleil, mais qu'elle est quelque chose de numériquement distinct[1]. »

Dans ce passage Justin dit à ses adversaires que cette distinction a été prouvée par lui, et en effet c'est la thèse centrale que le *Dialogue* est consacré à démontrer ; c'est pour cela surtout qu'il fait valoir les récits des théophanies : quelqu'un est apparu aux patriarches, envoyé par Dieu et leur parlant lui-même comme Dieu : il y a donc, outre le Père et le Créateur de l'univers, un autre que nous devons regarder comme Dieu. Tout son effort sera de démontrer cette thèse ; tout l'effort de Tryphon, de s'y soustraire.

Ainsi au chapitre 56, il commente longuement les apparitions de Dieu à Abraham, près du chêne de Mambré et à Sodome (*Gen.*, XVIII-XIX) ; ce qu'il prétend démontrer, c'est que celui qui est apparu était Dieu, et qu'il était envoyé par un autre, que nous reconnaissons comme Créateur et Père de l'univers (56, 1) ; il cite donc les textes, puis il interroge ses interlocuteurs, et ceux-ci répondent : « Tous ces textes ne prouvent pas qu'il y ait un autre Dieu ou Seigneur que le Créateur de l'univers. » Et Justin réplique : « Je vais essayer de vous faire comprendre les Écritures, et de vous convaincre qu'il y a, au-dessous du Créateur de toutes choses, un autre qui est et qui est appelé Dieu et Seigneur[1]. » Il poursuit donc sa démonstration ; Tryphon n'en est pas convaincu, et lui répond encore (9) : « Tu ne nous as pas prouvé que le Dieu (Créateur et Père) est autre que celui qui a apparu à Abraham et qui s'est fait voir aux autres patriarches et prophètes »[2] ; Justin, sans se lasser, reprend encore sa démonstration (11) : « Je reviens aux Écritures, et je vais essayer de vous convaincre que celui qui a apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, et qui est décrit comme un Dieu, est autre que le Dieu qui a fait toutes choses, je veux dire autre par le nombre, mais non par la pensée ; car j'affirme qu'il n'a rien fait ni rien dit que ce que le Créateur du monde, celui au-dessus de qui il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse ou qu'il dise[3]. » Et dans la suite du chapitre, il réitère encore ses affirmations et ses démonstrations. Après avoir allégué l'autorité de Moïse, il cite celle de David : les psaumes, eux aussi, nous forcent à reconnaître qu'il y a, outre l'auteur de l'univers, un autre que l'Esprit-Saint appelle Seigneur (*ib.*, 14, citant *ps.* CIX, 1 et XLIV, 6-7). Puis il revient au récit de la destruction de Sodome, et montre que celui qui s'entretient avec Lot et qui fait pleuvoir du soufre et du feu sur les deux villes coupables, est Seigneur, et que cependant il est autre que « le Seigneur qui est dans le ciel, c'est-à-dire le Créateur de l'univers » (*ib.*, 23).

---

[1] δύναμις αὕτη, ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος, ὡς διὰ πολλῶν ἀποδέδεικται, καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι. Sur ce chapitre et en particulier sur la conception modaliste qui y est exposée et repoussée v. p. 674 sqq. Par une étrange méprise, Vacherot (*Hist. de l'école d'Alexandrie,* I, p. 230) prête à Justin la théorie que celui-ci réfute : Le Verbe « est une puissance qui ne peut être détachée ni séparée du Père, pas plus que la lumière sur la terre ne peut être séparée du soleil. » Le même historien écrit (*ib.*) : « Philon dont les écrits étaient très familiers aux premières écoles chrétiennes et que Justin cite fréquemment. » On n'en peut pas relever chez Justin une seule citation.

---

[1] *Ib.*, 56, 4 : Ἐγὼ πειράσομαι ὑμᾶς πεῖσαι, νοήσαντας τὰς γραφάς, ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων...

[2] οὐ γὰρ τοῦτο ἡμῖν ἀπέδειξας ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ θεὸς παρὰ τὸν ὀφθέντα τῷ Ἀβραάμ, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις πατριάρχαις καὶ προφήταις ὤφθη.

[3] ... πειράσομαι πεῖσαι ὑμᾶς, ὅτι οὗτος ὅ τε τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰακὼβ καὶ τῷ Μωσεῖ ὦφθαι λεγόμενος καὶ γεγραμμένος θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ· οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ὡμιληκέναι ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.

La même démonstration est reprise plus bas (ch. 62), appuyée sur le récit de la création de l'homme : en disant « faisons l'homme... », le Créateur ne se parlait pas à lui-même, il ne s'adressait pas aux éléments, ni aux anges [1], il s'adressait à quelqu'un qui était distinct numériquement de lui, et qui, par nature, était Verbe [2]. Pour le prouver, Justin rapproche de cette parole créatrice cet autre texte de la Genèse : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous » ; il l'interprète ainsi : « En disant comme l'un de nous, il indique un nombre d'êtres qui sont ensemble, et qui, pour le moins, sont deux [3]. »

A tous les textes précédents ajoutons encore le commentaire que donne Justin de *Prov.*, VIII, 21-25 : « Ce texte montre que celui que le Père a ainsi engendré a été engendré avant absolument toutes les créatures; or ce qui est engendré est numériquement distinct de ce qui engendre, n'importe qui en conviendra [4]. »

De toute cette argumentation la pensée de Justin se dégage avec la clarté de l'évidence : le Verbe de Dieu est numériquement distinct du Père et Créateur de l'univers. Cette distinction n'est pas apparente seulement ou transitoire, ainsi que l'imaginaient les docteurs juifs réfutés au ch. 128; elle est permanente, et elle remonte aussi haut que la génération même du Verbe, c'est-à-dire « avant absolument toutes les créatures », comme nous venons de le lire (129, 4).

---

[1] Sur ces diverses interprétations que les docteurs juifs proposaient du « faisons » de la *Genèse* v. *infra*, p. 673, n. 3.

[2] πρός τινα καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα ὡμιληκέναι αὐτὸν ἐπιγνῶναι ἔχομεν.

[3] εἰπὼν Ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, καὶ ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων, καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο μεμήνυκεν. Dans le *De confusione linguarum*, 169 (I, 430), Philon avait déjà rapproché l'un de l'autre ces deux textes; mais il en avait tiré des leçons toutes différentes : Dieu est unique, mais il est entouré de Puissances innombrables. Rien n'indique que Justin ait connu ce passage de Philon; cf. p. 674, n.

[4] *Dial.*, 129, 4 : ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε.

Ce qui est ainsi distinct du Père n'est pas seulement une force, c'est un être intelligent, λογικὸν ὑπάρχοντα, lisions-nous dans le *Dialogue*, 62, 2, ou, comme dit encore Justin (*ib.*, 61, 1), une puissance intelligente, δύναμιν λογικήν[1] ; en d'autres termes, c'est une personne[2]. Cette conclusion, déjà certaine, est confirmée encore par tout ce que dit Justin du Verbe préexistant, par le rôle qu'il lui attribue[3] : entre le Père et lui, il y a un échange de pensées et de volontés tel qu'il ne peut en exister qu'entre deux personnes[4] ; et si l'on considère le Verbe dans ses relations avec les hommes, il se manifeste là encore comme une personne : il dirige, il punit, il instruit, il prophétise[5]. Enfin ce Verbe divin, c'est Jésus-Christ, c'est, comme le dit Justin, « le Dieu qui a souffert » ; la personnalité si évidente qui apparaît dans le Christ n'est point une conséquence de l'incarnation ; ce Dieu, ce Seigneur, qui se manifeste dans la chair, préexistait « avant absolument toutes les créatures », et vivait dès lors de cette vie consciente, intelligente, personnelle.

---

[1] Le mot λογικός, choisi par Justin et que nous traduisons par « intelligent », est l'adjectif de λόγος et éveille, dans l'esprit de l'apologiste, la pensée du Verbe divin ; pour maintenir cette relation entre les deux termes, Archambault traduit λογικός par « verbal » : « une Vertu verbale » (61, 1) ; « de nature verbale » (62, 2).

[2] Le vocabulaire théologique n'est pas encore formé à l'époque de Justin et ne possède aucun terme technique désignant la « personne » : ni πρόσωπον ni ὑπόστασις n'ont alors cette signification ; cinquante ans plus tard, πρόσωπον apparaîtra au sens de « personne » chez saint Hippolyte ; il faudra les controverses du IVe siècle pour donner à ces deux termes leur valeur définitive. Cf. J. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*. *Texts and Studies*, VII, 1, p. 65 sqq. ; id., *Early History of Christian Doctrine* (London, 1903), p. 233 sqq. — Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la sainte Trinité*, I, p. 129 sqq.

[3] Cf. Feder, p. 85.

[4] *Dial.*, 62, 4 : τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί, καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ. Cf. *ib.*, 129, 2 et 3 et les textes où Justin commente *Gen.* I, 26 (« faisons l'homme »), *supra*, p. 432.

[5] Il faut relire ici les récits des théophanies, en grande partie cités ci-dessus, et aussi les textes où le Verbe apparaît comme celui qui est l'auteur de l'Écriture, l'inspirateur des prophètes (*Apol.* I, 33, 9 ; 36, 1 ; II, 10, 8. *Dial.*, 87, 2) : « Le Verbe dit par Isaïe... » « Le Verbe, par la bouche d'Isaïe, énumère les puissances de l'Esprit », etc.

Cette doctrine de l'incarnation du Verbe est, dans la théologie du logos, le trait le plus caractéristique de Justin; seul de tous les apologistes grecs du IIe siècle, il identifie explicitement le logos et Jésus-Christ; les autres professent certainement cette identité, mais ils ne l'énoncent pas dans leurs apologies. La raison de ce silence était la difficulté de faire accepter des païens une telle doctrine : à l'origine, le concept philosophique du logos était, chez les Grecs, strictement impersonnel; ce caractère originel ne s'était jamais entièrement effacé; il était moins malaisé de proposer aux Grecs le dogme de la divinité du logos, parce que la personnalité divine était, dans l'hellénisme, vaguement conçue; mais c'était pour eux un paradoxe intolérable de faire du logos un homme[1]; les citations d'Origène nous font connaître, en ce point, le scandale de Celse[2].

Nous-mêmes, quand nous lisons certains chapitres de la seconde *Apologie,* nous ne pouvons nous empêcher de ressentir, entre la conception stoïcienne, dont l'apologiste, ici, se fait l'écho, et le dogme chrétien de l'incarnation, comme un contraste qui nous surprend et nous heurte :

Apol. II, 8, 2. « Les démons ont toujours excité la haine contre tous ceux qui, de quelque façon que ce fût, ont cherché à vivre selon le logos et à fuir le mal. 3. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, convaincus de mensonge, ils excitent une haine bien plus vive encore contre ceux qui se règlent non sur une participation partielle du logos séminal, mais sur la connaissance et l'étude du logos total, c'est-à-dire du Christ[3]. »

Ib., 10, 1. « Nos dogmes sont plus augustes que toute doctrine humaine, parce que tout ce qui appartient au Verbe se trouve dans le Christ qui a paru pour nous, corps, verbe et âme[4]. 2. Car tout ce qu'ont dit ou découvert de juste les philosophes et les législateurs, ils l'ont atteint, grâce à une participation partielle du logos, κατὰ λόγου μέρος, par leurs découvertes et leurs études. 3. Mais comme ils n'ont pas connu le tout du logos, qui est le Christ[1], ils se sont souvent contredits. ...8. Socrate ne put persuader à personne de mourir pour cette doctrine; mais le Christ, que Socrate a connu partiellement, — car il était et il est le logos présent en tout, et il a prédit ce qui devait arriver, par les prophètes et par lui-même en devenant semblable à nous et en nous enseignant tout cela[2], — le Christ a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même les artisans et des hommes tout à fait ignorants, qui ont méprisé l'opinion, la crainte et la mort; car il est la vertu du Père ineffable et non pas un produit du logos humain. »

---

[1] Cette audace loyale de Justin a été bien relevée par HARNACK, *Dogmeng.,* I, p. 508.

[2] *Cels.,* II, 31; cf. VI, 10.

[3] οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν.

[4] διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.

13, 2. « Je suis chrétien et, je l'avoue, tout mon désir, tout mon effort est de me faire reconnaître comme chrétien. Ce n'est pas que les enseignements de Platon soient entièrement étrangers à ceux du Christ, mais ils ne leur sont pas en tout semblables, non plus que ceux des autres, stoïciens, poètes, écrivains. 3. Chacun d'eux, en effet, grâce à une participation partielle du logos séminal divin, a bien vu et bien dit ce qui était conforme (au logos partiel qu'il possédait), mais comme ils se contredisent sur des points très importants, il est clair qu'ils n'ont pas la science infaillible[3] et la connaissance irréfutable. 4. Ainsi tout ce qui, chez tous, a été bien dit, nous appartient à nous, chrétiens; car nous adorons et nous aimons, après Dieu, le Verbe né du Dieu sans principe et ineffable, puisqu'il s'est fait homme pour nous, afin que, prenant sa part de nos souffrances, il les guérit. 5. Car tous les écrivains, grâce à la semence du logos déposée naturellement en eux, pouvaient voir confusément la vérité. 6. En effet, autre chose est le germe et la ressemblance d'une chose donnée aux hommes selon qu'ils la peuvent recevoir, autre chose est cet objet même qui, par une grâce qui vient de lui, se communique en participation et se reproduit en image. »

Tous ces textes ont été souvent étudiés[4]. Ils provoquent ces études par leur difficulté et, par l'importance des questions soulevées, ils méritent l'effort de l'exégète. Ce que Justin expose dans ces chapitres, ce sont deux doctrines qui lui sont très chères : l'une a pour objet les différents degrés de la connaissance religieuse, chez les païens, chez les Juifs, chez les chrétiens; l'autre montre dans le Verbe divin la source unique de toutes ces connaissances et, dans l'inégale participation au Verbe, la raison de leurs inégalités.

---

[1] οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός.

[2] Χριστῷ δέ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα)...

[3] Le manuscrit porte ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον. Les éditeurs ont corrigé ce dernier mot en ἄποπτον (science supérieure). Paul Pfaettisch et Puech préfèrent lire ἄπτωτον (science infaillible), qui donne en effet un sens plus satisfaisant et qui s'accorde mieux avec le contexte (γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον).

[4] Nous devons beaucoup aux études et aux traductions que nos devanciers ont données de ces textes difficiles, particulièrement

Ce que nous avons à rechercher ici, c'est la théologie du Verbe impliquée dans cette doctrine. Si on n'en considère que les éléments essentiels, on reconnaît les traits authentiques de la doctrine de saint Jean sur le Verbe lumière du monde; mais la forme technique qui la revêt est la conception stoïcienne du logos séminal. Nous avons ailleurs exposé cette doctrine[1] : pour les stoïciens, le logos est la raison immanente du monde, la loi qui le régit, la force vitale qui l'anime; on peut donc voir en lui comme le germe d'où tout se développe selon une loi naturelle et infaillible; considéré sous cet aspect, le logos est appelé λόγος σπερματικός ou raison séminale[2]. Et ce qui nous apparaît ainsi dans le monde, est également vrai de chaque être individuel : chacun a son logos particulier, sa raison séminale; au terme de chaque période cosmique, ces germes particuliers sont résorbés dans le logos universel; puis, quand le monde renaît, ils s'en dégagent et développent les membres du monde; chacun participe au logos total, est animé par lui, dirigé par lui, car dans tous les êtres particuliers sont déposés des germes, des raisons séminales, λόγοι σπερματικοί, qui émanent du logos universel et qui se résorberont en lui[3]. Cette théorie est avant tout cosmolo-

---

M. Puech, p. 62-75 et 315-318; le P. Lagrange, *Bulletin d'ancienne littérature*, 1914, p. 5-6; M. Bardy, *Recherches de Sc. relig.*, 1924, p. 36-42.

[1] *Origines*, p. 62-74, particulièrement p. 64 sq. et 69.

[2] Diog. La., vii, 136 : « Comme dans la génération, le germe est renfermé dans la matière, ainsi le dieu, raison séminale du monde, demeure dans l'élément humide, et se sert de la matière pour les productions successives. »

[3] Les stoïciens définissent ainsi dieu : « un feu artisan, marchant suivant une route fixe à la genèse du monde, renfermant en lui toutes

gique ; mais elle peut trouver son application dans la logique ou dans la morale ; on se représente alors le logos comme ensemençant l'âme, y déposant le germe de la vertu[1].

Si on laisse de côté ce dernier trait qui n'apparaît que chez Philon, on remarque le caractère nettement matérialiste de cette doctrine ; elle est née de la physique stoïcienne, et elle en garde l'empreinte. Justin, qui dans ses autres œuvres, a donné peu de place à la philosophie du Portique, s'est montré au contraire très accueillant pour elle dans ce petit livret qu'est la seconde *Apologie*. L'a-t-il fait pour se faire mieux entendre de l'empereur Marc-Aurèle ? C'est possible[2]. Mais, quelque explication que l'on en donne, le fait est certain. On s'accorde aussi à reconnaître que ce stoïcisme est peu profond ; l'apologiste prête à sa foi un vêtement stoïcien, mais ne peut l'y adapter, et la contradiction foncière de ces deux doctrines devient, par le rapprochement même, plus manifeste. Elle éclate avec évidence dans les passages que nous avons transcrits ci-dessus.

D'une part le logos est représenté comme une force impersonnelle à laquelle les hommes participent plus ou moins ; de l'autre, comme une personne, incarnée en Jésus-Christ ; et l'on a cette série d'antithèses : « la participation partielle du logos séminal — la connaissance du logos total, c'est-à-dire du Christ » (8, 3) ; « les philosophes ont participé à une partie du logos ; ils n'ont pas connu le tout du logos, qui est

---

les raisons séminales, suivant lesquelles chaque chose est produite fatalement » : cette définition classique se retrouve dans toutes les anthologies philosophiques de l'antiquité, v. *Origines*, p. 45 et n. 2. CLÉANTHE, *ap.* STOB., I, p. 153, 15 : « De même que tous les membres d'un être se développent du germe au temps convenable, ainsi les parties du monde, et parmi elles les animaux et les plantes, se développent aussi au temps convenable. »

[1] On rencontre cette représentation chez PHILON, *Leg. Alleg.*, III, 150 (*M.* I, 117) : commentant la loi relative à l'adultère (*Num.*, V, 27-28), il voit dans le mari le symbole du logos : c'est lui qui dépose dans l'âme la semence des belles choses et qui les lui fait produire : ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ἀνήρ. Cf. *Quis rer. div. heres*, 118, 119 (*M.* I, 489) ; HEINZE, *Lehre vom Logos*, p. 239 ; PUECH, *Apologistes*, p. 318.

[2] Cf. LAGRANGE, *l. l.*, p. 11 ; BARDY, p. 34 et 43-45.

le Christ » (10, 2-3); « Socrate a connu le Christ partiellement, car le Christ est le logos » (*ib.*, 8). Ces antithèses frappent d'abord par leur hardiesse; mais elles déçoivent le lecteur qui essaie d'en pénétrer le sens. On ne peut, sans faire violence à l'expression stoïcienne, transformer cette force vitale, immanente au monde, en une personne divine, capable de s'incarner.

Si on veut leur donner un sens intelligible, il faut admettre que Justin, tout en empruntant aux philosophes du Portique le λόγος σπερματικός, a donné à cette formule technique une signification qu'elle n'avait point chez ceux qui l'avaient créée[1]. Ce point d'ailleurs n'a pour nous qu'un intérêt secondaire; ce qui est capital, c'est la foi de Justin en la personnalité du Verbe de Dieu : dans ces chapitres plus encore peut-être que dans tout le reste de son œuvre, elle éclate avec évidence : la violence qu'il fait au vocabulaire stoïcien pour le plier à une théologie qui est la contradiction même du stoïcisme, montre mieux que toute démonstration la certitude inébranlable qu'il reconnaissait à ce dogme essentiel du christianisme[1].

---

[1] M. Puech, p. 317, a noté justement cette déviation de la doctrine stoïcienne : « les expressions équivalentes de σπέρμα ou de σπορὰ τοῦ λόγου qui sont employées parallèlement par Justin montrent que celle de λόγος σπερματικός signifie elle-même pour lui, non pas précisément le logos qui ensemence, mais plutôt la semence du logos; en d'autres termes, σπέρμα τοῦ λόγου, σπορὰ τοῦ λόγου, μέρος τοῦ σπερματικοῦ λόγου, ont un sens qui ne se comprend parfaitement, que si on l'éclaire par la phrase où Justin explique en termes très clairs qu'autre chose est la semence, autre chose celui qui la produit; autre chose l'imitation, et le modèle. De là résulte à la fois que la raison n'obtient que des vérités partielles, et qu'elle ne les voit même que confusément. C'est là ce qui n'est plus stoïcien. » Ces remarques sont justes; on peut ajouter que cette déviation de la doctrine primitive du logos séminal est très probablement antérieure à Justin : si l'on considère le texte de Philon cité ci-dessus (p. 437, n. 1), on y trouve une allégorie dont le symbolisme oriente dans la voie où Justin s'est engagé : le logos, mari légitime de l'âme, dépose en elle des semences qui y fructifieront si elle-même est féconde; ce logos, d'ailleurs est, pour Philon, l'exemplaire dont l'homme est l'image (*Origines*, p. 226); on saisit dans le syncrétisme alexandrin les traits recueillis par Justin et relevés par M. Puech : « autre chose est la semence, autre chose celui qui la produit; autre chose l'imitation, et le modèle ». Pour arriver là, il a fallu oublier le caractère essentiel du logos stoïcien, et de cette force immanente faire un être transcendant. A cette première déviation, qui est capitale, Justin en ajoutera une autre en appelant λόγος σπερματικός la semence ainsi déposée dans l'âme.

II. — DIVINITÉ DU VERBE.

L'étude de la divinité du Verbe chez Justin doit résoudre un double problème : le Verbe est-il Dieu? s'il est Dieu, comment Justin conçoit-il cette divinité? quelle relation reconnaît-il entre elle et la divinité du Père?

De ces deux questions la première est fort aisée à résoudre : la thèse que Justin s'efforce sans cesse d'établir dans le *Dialogue*, c'est, tout autant que la distinction personnelle du Verbe, sa divinité. Dans l'*Apologie* il l'affirme aussi[2], mais sans y insister autant, à beaucoup près; dans le *Dialogue*, au contraire, il y revient sans cesse[3]; nous ne pouvons transcrire ici tous ces textes; nous insisterons sur quelques-uns qui, à divers titres, sont particulièrement intéressants.

---

[1] L'étude de ces chapitres peut avoir encore une autre utilité. L'œuvre de Justin donne aux lecteurs superficiels l'impression d'un esprit que les influences philosophiques dominent entièrement; une lecture attentive dissipe cette première impression; on se rend compte que ces expressions techniques, telles que λόγος σπερματικός, ne sont qu'un vernis superficiel dont l'apologiste a couvert sa foi; cela pouvait plaire aux lecteurs païens que l'auteur voulait atteindre; cela ne doit point arrêter les lecteurs d'aujourd'hui ni leur donner le change.

[2] *Apol.* I, 63, 15 : après avoir blâmé l'aveuglement des Juifs qui, dans les théophanies, ne veulent pas reconnaître des apparitions du Verbe de Dieu, il ajoute : « Ceux qui disent que le Fils est le Père montrent bien qu'ils ne connaissent pas le Père et qu'ils ne savent pas que le Père de l'univers a un Fils, qui, étant Verbe et premier-né de Dieu, est aussi Dieu », ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει. On peut remarquer que ce texte de l'*Apologie* se lit dans une polémique contre les Juifs, semblable à celles qui se développeront dans le *Dialogue*; cela confirme l'impression que donne déjà la comparaison des deux œuvres : la démonstration de la divinité du Fils de Dieu s'adresse, chez Justin, aux Juifs plutôt qu'aux païens. On peut ajouter, avec HARNACK, *DG*, p. 513, n. 1, que cette différence des deux apologétiques tient moins à la différence des adversaires qui sont visés qu'à la distinction de deux stades de l'enseignement du christianisme : « Die altkirchliche apologetische Polemik scheint von Justin ab durchweg die Methode fest gehalten zu haben, die Streitschriften gegen die Griechen als Vorhalle christlicher Erkenntniss auszugestalten und in den Streitschriften gegen die Juden diese Erkenntniss weiterzuführen. »

[3] *Dial.*, 34, 2; 36, 2; 37, 2; 38, 4; 56 (v. *supra*, p. 431); 61, 1 et 3;

Il faut remarquer d'abord que cette théologie de Justin n'est point pure spéculation; c'est une foi vraiment religieuse : croire que le Verbe Fils de Dieu est Dieu, c'est en même temps affirmer qu'il a droit aux hommages proprement divins, à l'adoration. C'est sur ce terrain que la discussion de Justin et de Tryphon se maintient toujours. Le Juif s'indigne : « Tu multiplies les blasphèmes quand tu veux nous persuader que ce crucifié était avec Moïse et Aaron, qu'il leur a parlé dans la colonne de nuée, puis qu'il s'est fait homme, a été crucifié, est monté aux cieux, qu'il reviendra de nouveau sur terre, et qu'il faut l'adorer » (38, 1). Justin répond en s'armant des textes de David, de Moïse, des prophètes; il insiste particulièrement sur le psaume XLIV, 12 « C'est lui ton Seigneur et on l'adorera » (38, 4; 63, 4); il conclut ainsi son argumentation : « Ainsi donc il est adorable, il est Dieu, il est Christ, celui qui a fait tout ce que nous voyons en rend témoignage, et ces textes le disent clairement » (63, 5). Il y revient plus bas : « David a montré que, étant Christ[1], il est un Dieu fort et adorable » (76, 7).

Il avait déjà dit (*Apol.*, II, 13, 4) : « Nous adorons et nous aimons, après Dieu, le Verbe né du Dieu non produit et ineffable[2]. »

Ces textes prennent toute leur signification quand on se rappelle l'intransigeance de la foi chrétienne; Justin lui-même l'affirme dans son *Apologie*, quand il rapporte l'enseignement

---

63, 5; 76, 7; 86, 2 et 5; 113, 4; 115, 4; 125, 3; 126, 1 et 2; 127, 4; 128, 1.

[1] καὶ θεὸν ἰσχυρὸν καὶ προσκυνητόν, Χριστὸν ὄντα, ἐδήλωσε. Pour Justin, le nom de Christ n'a pas seulement une signification messianique; il s'applique aussi au Verbe de Dieu comme préexistant : *Apol.* II, 6, 3 : Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται. Cf. la note d'ARCHAMBAULT sur *Dial.*, 76, 7 et HARNACK, *DG*, p. 205, n. 2.

[2] Il faut rapprocher de ces textes ceux où Justin, décrivant le culte chrétien, montre la place qui y est réservée, à côté du Père, au Fils et à l'Esprit-Saint : *Apol.* I, 61, 3 et 13; 65, 3; 67, 2.

du Christ : « il ne faut adorer que Dieu seul ; voici comment le Christ nous l'a enseigné : ... » (i, 16, 6) ; et au chapitre suivant (17, 3) : « Nous n'adorons donc que Dieu seul. »

On saisit ici un des traits essentiels de la théologie de saint Justin : nul n'a prêché avec plus de force la foi en un seul Dieu : il a consacré tout un traité à l'établir[1] ; il l'a défendue contre le polythéisme des païens et contre le dualisme de Marcion ; du livre, aujourd'hui perdu, qu'il écrivit contre Marcion, saint Irénée nous a conservé cette déclaration péremptoire : « je refuserais ma foi au Seigneur lui-même, s'il nous prêchait un autre Dieu que le Démiurge »[2]. C'est ainsi qu'il enseigne catégoriquement que Dieu seul est adorable. En face de toutes ces déclarations comment entendre les textes si nombreux qui, à côté du Père et du Créateur de l'univers, reconnaissent un autre Dieu et qui réclament pour lui l'adoration ?

La réponse est donnée par Irénée dans le passage même que nous venons de citer ; après avoir transcrit le texte de Justin, il ajoute aussitôt[3] :

> « Sed quoniam ab uno Deo, qui et hunc mundum fecit et nos plasmavit et omnia continet et administrat, unigenitus Filius venit ad nos..., firma est mea ad eum fides et immobilis erga Patrem dilectio. »

Ainsi, si notre foi peut se donner au Fils sans ébranler notre amour pour le Père, c'est que le Fils unique vient du Dieu unique ; nos hommages, notre adoration ne se dispersent point sur plusieurs dieux, puisque la source de la divinité est unique. Cette solution du grand problème trinitaire sera plus tard proposée avec plus de précision et de netteté ; on verra mieux, non seulement dans l'unité du principe, mais dans la réciprocité des relations, le nœud de l'unité divine : « Unum sunt qui invicem sunt », dira saint Hilaire[1]. Au temps de Justin, la théologie n'est point encore arrivée là, mais elle s'engage dans cette voie, qui est la bonne.

---

[1] Eusèbe, *H. E.*, iv, 18, 4.

[2] *Haer.*, iv, 6, 2, cité *H. E.*, iv, 18, 9 : αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.

[3] Maran met ce texte entre guillemets, comme s'il était encore de Justin, mais il remarque en note que l'on ne peut savoir où s'arrête la citation, puisque le livre contre Marcion est perdu. Il semble plus sûr de ne retenir comme de Justin que le texte cité par Eusèbe, d'autant plus que la fin de ce passage porte assez manifestement la marque de saint Irénée.

Ce n'est pas seulement l'autorité de saint Irénée qui nous oriente de ce côté, ce sont les textes de saint Justin. Il aime à redire que, si le Christ est Dieu, c'est qu'il est Fils de Dieu, Fils du Dieu unique. Nous le lisions dans un texte de l'*Apologie* cité ci-dessus[2]; nous le lisons encore, et plus d'une fois, dans le *Dialogue*[3]. Justin, il est vrai, ne dit pas explicitement comme Irénée que ce sont ces relations d'origine qui sauvegardent le dogme de l'unité divine, qui nous permettent d'adorer le Père, d'adorer le Fils, et pourtant de n'adorer qu'un seul Dieu ; il ne le dit pas explicitement dans les livres que nous avons sous les yeux[4], mais, encore une fois, c'est dans ce sens que sa pensée s'oriente; si jamais il ne voit ombre de contradiction dans l'affirmation simultanée de ces deux croyances qui lui sont également sacrées : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu » et « il n'y a qu'un Dieu, seul adorable », c'est que le Fils est Dieu, en tant qu'il est Fils « du Dieu unique, sans principe, ineffable ».

Tout ceci nous autorise-t-il à conclure à l'égalité du Père et du Fils, et même à leur consubstantialité? Assurément, si nous considérons la portée des prémisses posées par Justin; si le Christ est vraiment Fils de Dieu et non créature de Dieu, il est Dieu; et si d'ailleurs Dieu est unique, on est conduit nécessairement au dogme de la consubstantialité. Tout cela est certain, sans doute; mais tout cela a-t-il été clairement perçu par Justin? C'est là une question toute différente, et qui demandera un examen attentif. Avant d'en aborder la discussion, il est nécessaire d'étudier d'un peu plus près la génération du Fils de Dieu telle que Justin l'expose.

---

[1] *De Trinitate,* vii, 32 (*PL,* x, 227).

[2] i, 63, 15 : « Le Père de l'univers a un Fils qui, étant Verbe et premier-né de Dieu, est Dieu. »

[3] *Dial.*, 125, 3 : parlant de la lutte de Jacob avec l'ange : « Jacob luttait avec celui qui apparaissait, parce qu'il exécutait la volonté du Père, et qui était Dieu, parce qu'il était fils, premier-né de toutes les créatures » : ἐπάλαισεν Ἰακὼϐ μετὰ τοῦ φαινομένου μὲν ἐκ τοῦ τῇ τοῦ πατρὸς βουλῇ ὑπηρετεῖν, θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων. 126, 2 : ... οὐκ ἂν ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι θεόν, τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ υἱόν. 128, 1 : κύριος ὢν ὁ Χριστός, καὶ θεὸς θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων. 115, 4 : ... τῶν ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου ἱερέως καὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων, γίνεσθαι μελλόντων.

[4] Cette réserve est nécessaire à formuler; on peut croire que, dans ce livre contre Marcion où le dogme de l'unité divine était le centre même du débat, Justin, qui le formulait si énergiquement, était amené aussi à le justifier et à le concilier avec la croyance en la divinité du Fils; il est donc très vraisemblable que l'argumentation d'Irénée en ce passage soit, sinon empruntée à Justin, du moins inspirée par lui.

III. — LA GÉNÉRATION DU FILS DE DIEU.

Cette question de la génération divine est, dans la théologie de saint Justin, une des plus importantes. D'une part, la filiation divine apparaît chez Justin avec plus de clarté que chez aucun de ses devanciers du second siècle; d'autre part, les préoccupations philosophiques, et particulièrement cosmogoniques, envahissent déjà le champ de la théologie trinitaire et font pressentir leur redoutable influence.

En étudiant les lettres de saint Ignace, nous avons eu à discuter l'interprétation qu'en donnent beaucoup d'historiens: la divinité du Christ est hors de discussion, mais non pas sa filiation divine; si l'on en croit ces interprètes, Jésus ne serait Fils de Dieu que par le fait de sa génération humaine, en tant qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Cette même discussion se poursuit autour de la plupart des Pères apostoliques; elle cesse quand on arrive aux apologistes et surtout à saint Justin. F. Loofs, qui voit dans cette doctrine de la filiation divine une corruption du dogme primitif, écrit: « Sans doute, nous le voyons par Hermas et par Barnabé, ce ne sont pas les apologistes qui sont les premiers responsables de cette déviation; toutefois, autant que nous le sachions, aucun théologien chrétien avant Justin, n'a autant insisté que lui sur la filiation divine »[1].

---

[1] *Paulus von Samosata*, p. 315; cf. ZAHN, *Marcell*, p. 229; HARNACK, *DG.* p. 532, n. 2 et 533, n. 1. Le P. PFAETTISCH, sans nier la croyance de Justin sur ce point, s'est efforcé de montrer (p. 63-64)

Cette insistance apparaît d'abord dans le contraste établi par saint Justin entre l'origine du Verbe de Dieu et l'origine des créatures : le monde que nous voyons est sorti de la matière[1], le Verbe est sorti de Dieu[2]; les autres êtres sont des œuvres, ποιήματα[3], des créatures, κτίσματα[4]; le Verbe est le rejeton, γέννημα[5], de Dieu, son enfant, τέκνον[6], son Fils, son Fils unique,

---

qu'elle manquait encore de précision : le mot γέννημα sur lequel on insiste lui semble susceptible d'une interprétation très large : les dieux inférieurs qui, dans le *Timée*, sont produits par Dieu pour assurer, sous ses ordres, la production du monde, sont dits γεννήματα (*Tim.*, 69 c), et pourtant ce ne sont pas proprement des fils de Dieu, mais des œuvres du Démiurge; le monde lui-même est un γεννητόν; enfin il est indubitable que, chez Justin, le nom de Père, appliqué à Dieu, éveille l'idée de création plutôt que celle de génération. Ces diverses remarques me semblent inefficaces : pour ce qui est des deux premières, on ne peut assimiler purement et simplement le vocabulaire de Platon et celui de Justin et arguer d'un passage mythique du *Timée* pour déterminer le sens de γέννημα dans l'*Apologie* ou le *Dialogue;* quant à γεννητόν, il est ici hors de cause; on sait que ces deux mots γεννητός, ἀγέννητος, sont susceptibles de significations diverses (v. p. 635 sqq.), et personne ne peut voir dans l'emploi de ce mot un argument décisif pour attribuer à Justin la doctrine de la génération divine; nous reconnaissons enfin que le nom de Père a chez Justin un sens peu précis (v. p. 417-422), mais on ne peut en conclure que le concept de la génération divine est également indéterminé; les textes étudiés ci-dessous établissent le contraire.

[1] *Apol.* I, 10, 2 : ἐξ ἀμόρφου ὕλης, le Verbe, au contraire, ἐξ ἑαυτοῦ. v. note suivante.

[2] *Dial.*, 61, 1 : ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν.

[3] *Apol.*, II, 6, 3 : ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος. *Dial.*, 62, 4 : πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί. *Ib.* : ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτ' αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο. 84, 2 : τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων. 100, 4 : ... υἱὸν αὐτὸν λέγοντες νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα.

[4] *Dial.*, 61, 1 (*supra*, n. 2). 100, 2 : ·γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. 129, 4 : ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου. 125, 3 (*infra*, n. 6).

[5] *Apol.* I, 21, 1 : πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ. *Dial.*, 62, 4 : τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ, ὡς ὁ λόγος διὰ τοῦ Σολομῶνος ἐδήλωσεν, ὅτι καὶ ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτ' αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο. 129, 4 (*supra*, n. 4).

[6] *Dial.*, 125, 3 : ... θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων.

ὁ μονογενής[1], le seul qui soit vraiment Fils, Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ Θεῷ γεγέννηται λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις (*Apol.* I, 23, 2), ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός...[2].

Saint Justin, comme on le voit par plusieurs de ces exemples, aime à appliquer au Fils de Dieu le titre biblique de « premier-né » ; il l'emploie, soit absolument, soit en le faisant suivre, comme dans *Col.*, I, 15, d'une détermination : « premier-né de toute la création » ou « de toutes les créatures »[3]. La portée de ces expressions est fixée par l'usage traditionnel ; mais, s'il en était besoin, toute équivoque serait levée par les textes où Justin enseigne que ce Fils premier-né a été engendré « avant toutes les créatures[4] » ou, avec plus d'insistance encore, « avant toutes les créatures absolument » : πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων (*Dial.*, 129, 4).

Ces affirmations si énergiques et si constantes font la pleine lumière sur cette thèse essentielle : le Fils de Dieu est transcendant à toute la création, et cela par le fait de son origine : il a été engendré par Dieu, et c'est pour cela qu'il est Dieu. Justin nous conduit encore à la même conclusion en décrivant par d'autres expressions l'origine du Fils de Dieu : c'est comme une émission[5], comme une sortie[6], comme un élan[7] :

---

[1] *Dial.*, 105, 1 : μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος... προεδήλωσα.

[2] *Apol.* II, 6, 3. Cf. *Dial.*, 105, 1 (*supra*, n. 1).

[3] *Apol.* I, 23, 2 (*supra*) ; 33, 6 ; 46, 2 ; 53, 2 ; 63, 15 ; *Dial.*, 84, 2 ; 85, 2 ; 100, 2 ; 116, 3 ; 125, 3 ; 138, 2. Dans tous les textes de l'*Apologie*, πρωτότοκος est employé absolument, sans être accompagné d'aucun déterminatif ; dans le *Dialogue*, on le trouve soit employé ainsi absolument (116, 3), soit, comme dans *Col.*, I, 15, suivi de πάσης κτίσεως (85, 2 ; 138, 2) ou de τῶν πάντων ποιημάτων (84, 2), τῶν ὅλων κτισμάτων (125, 3) ; une fois, on lit γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων κτισμάτων (100, 2).

Une fois, au lieu de πρωτότοκος on lit, au même sens, πρωτόγονος : *Apol.* I, 58, 3.

[4] *Apol.* II, 6, 3 ; *Dial.*, 61, 1 ; 62, 4 ; 100, 2 et 4.

[5] *Dial.*, 62, 4 (*supra*, p. 444, n. 5) : προβληθὲν γέννημα. 76, 1 : τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ.

[6] *Dial.*, 100, 4 (*supra*, p. 444, n. 3) : ἀπὸ τοῦ πατρὸς... προελθόντα.

[7] *Dial.*, 128, 3 : ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ. Justin ne parle pas ici en son nom, mais rapporte l'opinion des modalistes juifs, qu'il combat ; il n'est donc pas sûr

tous ces termes sont sans doute très imparfaits ; images matérielles, ils ne peuvent traduire exactement l'ineffable réalité spirituelle ; employés sans correctif, ils suggéreraient l'idée d'une séparation qui éloignerait le Fils du Père ; Justin corrige cette impression en écrivant (*Dial.*, 62, 4) que « le rejeton émis par le Père avant toutes ses œuvres était avec le Père, et le Père s'entretient avec lui ». Du moins, si l'image ainsi éveillée dans l'esprit est grossière et incomplète, elle fait bien entendre un des caractères essentiels de l'origine du Fils : il est sorti du Père ; il en est donc réellement distinct, et, d'autre part, il n'est pas une créature ; cette image restera traditionnelle soit dans la théologie grecque, soit dans la théologie latine [1].

Pour faire entendre sa pensée, Justin recourt à des comparaisons qui, elles aussi, seront recueillies par la tradition théologique : c'est l'image tirée de la parole humaine et celle du feu allumé à un autre feu. Le premier texte où on les rencontre est intéressant à plus d'un titre et doit être cité intégralement :

> *Dial.*, 61, 1. « Comme principe avant toutes les créatures Dieu engendra de lui-même une puissance qui était verbe ; l'Esprit-Saint l'appelle aussi la gloire du Seigneur, et tantôt fils, tantôt sagesse, tantôt ange, tantôt Dieu, tantôt Seigneur et Verbe, et parfois cette Puissance se dit elle-même chef d'armée, quand elle apparut en forme humaine à Jésus fils de Navé ; car elle peut recevoir tous les noms, parce qu'elle exécute la volonté du Père et qu'elle est née du Père par volonté. 2. Mais n'est-ce pas quelque chose comme ce que nous voyons se produire en nous [2] ? Lorsque nous proférons (προβάλλοντες) un verbe, nous engendrons (γεννῶμεν) un verbe, et nous ne le proférons pas par une amputation qui diminuerait le verbe qui est en nous. C'est aussi comme ce que nous voyons d'un feu allumé à un autre feu : celui auquel il est allumé n'en est pas diminué, mais

---

qu'il accepte pour son compte l'expression qu'il leur prête ; on peut le croire cependant, car elle n'a d'elle-même aucun sens modaliste, pas plus que les termes cités dans les notes précédentes ; elle sera reprise par Tatien, 5, 1 : θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος.

[1] Cf. Feder, p. 94 ; Newman, *The Arians of the fourth Century* (London, 1897), p. 190.

[2] Otto a introduit dans le texte un signe d'interrogation qui est nécessaire pour le rendre intelligible ; il a été suivi par Archambault.

il reste le même; et celui qui s'y est allumé se montre bien réel sans diminuer celui auquel il s'est allumé. »

Dans sa discussion contre les modalistes, Justin reprend cette dernière comparaison pour établir la réalité distincte et permanente du Fils de Dieu tout en rejetant toute amputation de la substance du Père :

Dial., 128, 4. « Il a été démontré aussi que cette Puissance, que le texte prophétique appelle Dieu, comme on l'a amplement prouvé, et ange, n'est pas seulement nominalement distincte comme la lumière l'est du soleil, mais qu'elle est quelque chose de distinct numériquement; j'ai discuté ce point brièvement dans ce qui précède, j'ai dit que cette Puissance avait été engendrée par le Père, par sa puissance et sa volonté, mais non par amputation, comme si la substance du Père avait été divisée, comme il arrive à toutes les autres choses qui, partagées et coupées, ne sont plus les mêmes qu'avant d'être coupées; et, pour prendre un exemple, j'ai montré comment nous voyons des feux s'allumer à d'autres feux, et celui auquel on en allume beaucoup d'autres n'en est point diminué, mais reste le même. »

Ces deux passages ne sont pas indépendants l'un de l'autre; le second se réfère au premier, et tous deux, en effet, sont inspirés par une préoccupation unique : Justin veut montrer, par les exemples auxquels il recourt, que la génération divine a pour terme une personne réellement distincte du Père et que, d'autre part, la substance du Père n'en est aucunement diminuée. La propagation du feu qui s'allume et se transmet de foyer en foyer, lui suggère l'image qu'il cherche; dans les deux textes que nous venons de lire il recourt à cette comparaison. Elle n'était pas neuve : Philon s'en était servi pour expliquer comment Dieu avait « pris de l'esprit de Moïse pour le donner aux soixante-dix vieillards »[1]; après Justin, elle sera reprise par Tatien, par Tertullien, par Lactance[2], par les Pères de Nicée qui diront dans leur symbole, en parlant du Fils : φῶς ἐκ φωτός.

---

[1] *Num.*, xi, 17. Philon, *de gigant.*, 24 sq. (ii, p. 266) : ἀλλὰ μὴ νομίσῃς οὕτως ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλ' οἵα γένοιτ' ἂν ἀπὸ πυρός, ὃ κἂν μυρίας δᾶδας ἐξάψῃ, μένει μηδ' ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ.

[2] Tat., 5; Tertullien, *Apol.*, 21; *Prax.*, 8; Lactance, *Div. Inst.*, 4, 29. Cf. *Origines*, p. 447 et la note d'Archambault, sur *Dial.*, 61, 2.

La comparaison du verbe humain est plus autorisée encore; moins matérielle que celle du feu, elle offre à la pensée une analogie moins lointaine; elle est d'ailleurs recommandée par l'usage biblique, soit de l'Ancien Testament soit du Nouveau; et, surtout depuis saint Augustin, les théologiens y recourront avec prédilection. Il faut reconnaître cependant qu'elle n'est pas sans danger : à l'époque même où écrivait saint Justin, les gnostiques l'exploitaient témérairement et, sans comprendre la transcendance de la vie divine, prétendaient en éclairer jusqu'au fond le mystère par leurs analyses psychologiques. Saint Irénée les en reprendra sévèrement[1]. Justin n'a point cette témérité et ne mérite pas ces reproches : dans le texte que nous avons sous les yeux, il se borne à faire comprendre, par cette comparaison, que l'émission du Verbe divin n'est point une amputation de la substance paternelle et qu'elle ne l'a point diminuée.

On peut ajouter cependant que cette comparaison même représente le Verbe divin plutôt comme une parole extérieurement proférée que comme une pensée intime; c'est ainsi que la Parole divine était décrite dans les psaumes et dans les livres sapientiaux[2], et l'on ne s'étonne pas que Justin la représente souvent sous les mêmes traits[3]; de plus, le lien que l'apologiste conçoit entre la génération du Verbe et la création du monde l'entraînait encore dans ce sens : le Verbe lui apparaît comme la Parole créatrice émise par le Démiurge, le principe et l'artisan de ses œuvres.

Malgré les abus que les gnostiques ont pu faire de cette comparaison du verbe humain et les justes défiances qu'ils ont provoquées, les théologiens de la grande Église continueront à recourir à cette analogie[1]. Plusieurs d'entre eux, comme Justin, se représenteront le Verbe divin avant tout comme la Parole créatrice, et rattacheront comme lui sa génération à la création du monde. De plus, la plupart des apologistes concevront le logos comme étant d'abord intérieur au Père, puis proféré par lui, d'abord pensée puis parole : saint Théophile donnera une expression technique à cette distinction des deux états du Verbe : transportant à la vie divine les termes dont les stoïciens se servaient pour décrire la psychologie humaine[2], il verra dans le Verbe intérieur le λόγος ἐνδιάθετος, dans le Verbe proféré le λόγος προφορικός[3]. Cette distinction ne sera pas sans danger et, à l'époque de Nicée, elle sera définitivement réprouvée[4], sous la forme du moins qu'elle revêt chez Théophile.

---

[1] *Haer.*, II, 28, 4-6 : « ... Le prophète a dit en parlant de lui : Qui racontera sa génération? Mais vous, vous avez deviné sa génération par son Père, vous avez appliqué au Verbe de Dieu l'émission du verbe humain, telle qu'elle se fait par la langue, et, par un juste châtiment, vous montrez que vous ne connaissez ni les choses humaines ni les choses divines... » Cf. *ib.*, 13, 3 et 8; *infra*, p. 551 sq.

[2] Cf. *Origines*, p. 131 sq. SEEBERG (*DG*, p. 275, n. 1) remarque aussi que la conception de la Parole divine, telle qu'elle est développée dans l'A. T., reparaît chez Justin.

[3] Cf. *infra*, p. 452 sqq.

Justin, le plus ancien et le plus grand des apologistes, a-t-il déjà distingué ces deux états du Verbe ? Il est certain qu'il n'a pas établi cette distinction avec la rigueur qu'on remarquera chez d'autres apologistes ; leur a-t-il du moins frayé la voie ? La question est difficile à résoudre avec certitude ; la réponse dépend principalement de la traduction qu'on donne d'un texte très embarrassé de la deuxième *Apologie*, 6, 2 : ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε... « Son Fils, le seul qui soit proprement appelé fils, le Verbe qui, avant toutes les créatures, était avec lui et avait été engendré quand, au commencement, le Père fit et ordonna par lui toutes choses ». Dans ces deux termes καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος faut-il reconnaître une indication de deux états successifs du Verbe, d'abord « avec le Père » (Verbe interne), puis « engendré » (Verbe proféré) ? faut-il, au contraire, unir étroitement ces deux termes, et considérer le Verbe comme étant présent au Père et engendré par lui? Cette seconde interprétation est suggérée par la comparaison d'un texte du *Dialogue* (62, 4) que nous connaissons déjà : τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ. « Ce Fils, émis réellement par le Père avant toutes les créatures, était avec le Père et c'est avec lui que le Père s'entretient[1]. »

---

[1] Cf. les textes cités ci-dessus, p. 417, n. 2.

[2] Cf. *Origines*, p. 63 sqq. ; cette distinction reparaît, avec la même valeur psychologique, chez Philon : *ibid.*, p. 245.

[3] *Ad Autolycum*, II, 10 : Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων... *Ib.*, 22 : ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως...

[4] *Infra*, p. 510 et n. 3.

Si l'interprétation que nous soutenons est exacte, on conclura que cette théorie périlleuse du double état du Verbe n'apparaît pas encore chez Justin; la génération divine ne prend donc pas chez lui ce caractère de développement progressif que lui donneront quelques-uns des apologistes postérieurs. Mais il faut avouer que, si saint Justin n'a pas tenu personnellement cette doctrine, il lui a inconsciemment frayé les voies; chez son disciple Tatien on lira :

> « Dieu était dans le principe, et nous avons appris que le principe, c'est la puissance du Verbe. Car le Maître de toutes choses, qui est lui-même le support substantiel de l'univers, était seul, en ce sens que la création n'avait pas encore eu lieu; mais, en ce sens que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il renfermait en lui-même toutes choses par le moyen de son Verbe. Par la volonté de sa simplicité, sort de lui le Verbe, et le Verbe, qui ne s'en alla pas dans le vide, est la première œuvre du Père. C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, non d'une

---

[1] M. Puech, p. 111, 112 et n. 1, a étudié attentivement cette phrase de l'*Apologie;* il regarde comme indubitable que le participe γεννώμενος est déterminé par la proposition qui le suit : ὅτε... ἔκτισε. Il ajoute : « Si l'on détachait καὶ συνών, en le reliant seulement à πρὸ τῶν ποιημάτων, on dégagerait nettement l'idée (sans l'expression) du λόγος ἐνδιάθετος. Mais il est peu probable qu'on puisse le faire. Malgré l'hystéro-protéron, συνών et γεννώμενος ne doivent sans doute pas être séparés. » Il confirme cette interprétation en citant le texte du *Dialogue* que nous avons reproduit ci-dessus. Il conclut de cette discussion que d'après le texte de l'*Apologie,* « le Père engendre le Logos, en tant que *personne,* au moment qui précède immédiatement la création; on n'en peut rien conclure, je crois, sur la vie intérieure du Verbe avant ce moment, mais il va de soi que, comme je l'ai dit, le Père ne peut être imaginé sans ce Verbe immanent ».

Le P. Lagrange (*Bulletin*, p. 7-8) écarte lui aussi l'interprétation qui introduit dans ce texte de l'*Apologie* la distinction des deux états du Verbe. Cf. Feder, p. 99-100; Pfättisch, p. 69-77; et la note d'Otto sur ce passage.

division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux, et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Verbe, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de logos (Verbe) celui qui l'avait engendré. Moi-même, par exemple, je vous parle, et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos parce qu'il se transmet de moi à vous; mais, en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous; et comme le Verbe, qui fut engendré dans le principe, a engendré à son tour, comme son œuvre, en organisant la matière, la création que nous voyons, ainsi moi-même, à l'imitation du Verbe, étant régénéré et ayant acquis l'intelligence de la vérité, je travaille à mettre de l'ordre dans la confusion de la matière dont je partage l'origine. Car la matière n'est pas sans principe ainsi que Dieu et elle n'a pas, n'étant pas sans principe, la même puissance que Dieu, mais elle a été créée, elle est l'œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le Créateur de l'univers » (*Discours*, 5).

Tout n'est pas clair assurément dans ce chapitre; la faute en est un peu aux scribes, qui ont tenté de corriger un texte qui les choquait[1]; mais le premier coupable est Tatien lui-même, plus soucieux de l'éclat du style que de la clarté ou de la fermeté de la pensée. Malgré ces obscurités, ce chapitre accuse avec évidence l'influence de Justin[2] et, en même temps, il expose la distinction des deux états du Verbe : avant la création, le Père est seul; le Verbe est en lui comme la puissance de tous les êtres qu'il créera plus tard; quand il veut créer, le Verbe s'élance au dehors, il est « la première œuvre du Père ». Cette expression fâcheuse, ἔργον πρωτότοκον, ne se rencontre jamais chez Justin, mais le disciple est moins vigilant que le maître; il affirme encore la génération divine, mais sans la distinguer de la création aussi fermement que le faisait Justin[1].

---

[1] Dès le xe siècle, l'archevêque Aréthas, à qui nous devons le meilleur manuscrit de Tatien, a ajouté ici une note marginale où il accuse Tatien d'arianisme; le scribe a eu probablement la même impression, et a tenté une correction. Cf. la note de Puech.

[2] On la reconnaît à l'insistance avec laquelle Tatien écarte l'hypothèse d'une division ou amputation (cf. *Dial.*, 128, 4; *supra*, p. [illegible]), aux comparaisons qu'il allègue, celle des torches allumées (5 et 61, 2; *supra*, p. 446) et celle du logos humain (61, 2); non seulement les comparaisons sont les mêmes, mais elles sont exploitées de la même façon : Justin avait remarqué que la parole que nous proférons ne nous prive pas du logos qui est en nous (61, 2); de même Tatien : « Je ne suis pas privé de mon logos parce qu'il se transmet de moi à vous. »

Ce *Discours* de Tatien fut écrit une dizaine d'années après le *Dialogue avec Tryphon,* vers 172; l'ancien disciple de Justin n'avait pas encore abandonné l'Église pour fonder sa secte d'encratites; il vénérait encore son maître[2] et se parait de sa gloire[3]. Tout cela, sans doute, ne nous autorise pas à reporter sur Justin la responsabilité de tout ce qu'a écrit Tatien; le disciple, on doit le reconnaître, a fait dévier l'enseignement du maître; mais cette déviation même nous fait mieux comprendre ce que la doctrine authentique contenait déjà d'équivoque ou de dangereux; quand, après avoir lu Tatien, on revient à Justin, on discerne à demi voilés dans sa théologie quelques-uns de ces traits que Tatien va bientôt dégager et marquer d'un crayon brutal.

Si l'on se reporte au texte de l'*Apologie* que nous discutions ci-dessus, on voit que la génération du Verbe y est mise en corrélation étroite avec la création du monde : ce rapport, conçu d'un façon trop exclusive, fut pour la théologie de Justin et des autres apologistes la source principale de leurs confusion ou de leurs erreurs. Certes rien n'était plus traditionnel que l'affirmation du rôle du Verbe divin dans la création : cette doctrine plongeait ses racines dans l'Ancien Testament, surtout dans les livres sapientiaux; elle s'épanouissait dans les épîtres pauliniennes et dans l'évangile de saint Jean[4] : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. » Mais, on le voit par ce texte même, la vie divine, la génération du Verbe est totalement indépendante non seulement de toutes les opérations extérieures de Dieu, mais encore de tous ses desseins : dès le principe, éternellement, le Verbe était, et il était auprès de Dieu, et il était Dieu; quand Dieu le voudra, il créera le monde par son Verbe, mais cette action extérieure et contingente n'aura aucun retentissement sur la vie intime de Dieu ; elle est éternellement, nécessairement telle qu'elle est, dans la simplicité de son essence, dans la trinité de ses personnes.

---

[1] On remarquera dans cette expression même la contradiction des deux termes qui la composent : ἔργον ne se dit proprement que d'une créature, πρωτότοκος au contraire se dit du Fils; un peu plus bas, Tatien écrit : ὁ λόγος, ἐν ἀρχῇ γεννηθείς, ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν : le même terme, employé d'abord proprement du Logos, est ensuite employé improprement de la création.

[2] *Discours*, 18, 19.

[3] Irénée, *Haeres.*, i, 28, 1; Eusèbe, *H. E.*, iv, 29.

[4] L'action créatrice de la Parole de Dieu est affirmée dans la Genèse, dans les psaumes, dans les livres sapientiaux (v. *Origines,*

Si l'on rapproche de cette donnée évangélique quelques textes des apologistes, on perçoit aisément une dissonance :

Apol. II, 6, 3 : « Son Fils, le seul qui soit proprement appelé Fils, le Verbe qui, avant toutes les créatures, était avec lui et avait été engendré quand, au commencement, le Père fit et ordonna par lui toutes choses. »

Dial., 61, 1 : « Comme principe, avant toutes les créatures, Dieu engendra de lui-même une Puissance qui était verbe... elle peut recevoir tous les noms, parce qu'elle exécute les desseins du Père et qu'elle est née du Père par volonté. »

Ib., 62, 4 : « Ce Fils, émis réellement avant toutes les créatures, était avec le Père, et c'est avec lui que le Père s'entretient, comme l'indique le texte sacré de Salomon : ce même être est principe avant toutes les créatures et il a été engendré par Dieu comme son Fils, c'est lui que Salomon appelle Sagesse[1]. »

Tatien, nous l'avons vu, force encore ces traits : « Par la

---

p. 131 sq.), la même action est attribuée à la Sagesse et longuement décrite dans les livres sapientiaux (*ib.*, 122-131), surtout dans *Prov.*, VIII, 22 sqq. Dans les épîtres pauliniennes, on relève une indication incidente, I *Cor.*, VIII, 6; des affirmations plus explicites dans *Col.*, I, 15 sqq. (*Origines*, p. 395 sqq.) et *Hebr.*, I, 2 sqq. (*ib.*, 455 sqq.). Sur le prologue de saint Jean, cf. *Origines*, p. 490 sqq.

[1] Le P. PFÄTTISCH écrit sur ce texte (p. 82) : « Wie enge die Geburt des Logos mit der Weltbildung zusammenhängt, zeigt sich auch hier ; der Logos ist sowohl als Prinzip wie als Sohn geboren ; da ist offenbar nur von einer Geburt die Rede, die aber für die Weltbildung erfolgte. »

volonté de sa simplicité, sort de lui le Verbe, et le Verbe, qui ne s'en alla pas dans le vide, est la première œuvre du Père. C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde » (*Discours,* 5).

Athénagore, écrivant peu d'années après, en 176 ou 177, dira à son tour avec plus de réserve :

> « Si, dans votre haute sagesse, vous voulez savoir ce qu'est le Fils, je vais le dire en peu de mots : il était la géniture du Père, non qu'il ait été produit, car Dieu dès l'origine, étant une intelligence éternelle, avait avec lui son verbe, mais pour que, dans toutes les choses matérielles, qui étaient comme une nature informe et comme une terre stérile, les plus pesantes étant mêlées aux plus légères, il fût parmi elles idée et énergie, étant sorti au dehors (προελθών). C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : Le Seigneur, dit-il, m'a créée pour être le principe de ses voies dans l'accomplissement de ses œuvres » (*Legatio,* 10).

Saint Théophile, vers la même date, c'est-à-dire dans les premières années du règne de Commode, écrit :

> « Dieu donc, ayant son Verbe intérieur en son sein, l'a engendré avec sa Sagesse[1], le proférant avant l'univers. Il se servit de ce Verbe comme d'un aide dans les œuvres qu'il fit, et c'est par lui qu'il a tout fait. Ce Verbe est dit principe, parce qu'il est principe et seigneur de toutes les choses qui ont été faites par lui... [2]. »

et un peu plus loin dans le même livre, II, 22 :

> « Quand Dieu voulut faire ce qu'il avait décidé, il engendra ce Verbe proféré (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν), premier-né de toute la création, ne se privant pas lui-même du Verbe, mais engendrant le Verbe, et s'entretenant constamment avec son Verbe. »

Cette tradition des apologistes se poursuit au IIIe siècle chez saint Hippolyte[1], puis chez Tertullien[2], enfin chez Novatien[3].

---

[1] Théophile identifie la Sagesse avec la troisième personne, le Saint-Esprit; cf. *infra,* p. 513.

[2] *Ad Autolycum,* II, 10 : ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων.

Tous ces textes n'expriment point exactement la même pensée : il y a bien des nuances diverses entre Justin et Tatien, entre Athénagore et Théophile ; quelques-uns d'entre eux, nous le verrons, peuvent donner une consistance plus accusée au Verbe intérieur et insister moins sur cette « génération » ou émission qui le transforme en « Verbe proféré » ; d'autres, comme Tertullien, non contents de distinguer dans le Verbe ces deux états successifs, signalent encore dans sa génération comme une troisième étape, l'enfantement du Verbe dans l'acte de la création[4] ; à l'extrême opposé, Justin, nous le savons, accuse très peu la distinction des deux états, si même il la connaît. Ces différences sont réelles et ne doivent pas être perdues de vue ; mais elles ne doivent pas non plus nous voiler la parenté profonde qui relie entre eux tous ces textes. Tous ont ce caractère commun de donner une importance de premier ordre au problème cosmogonique et d'y rattacher par un lien étroit la génération du Verbe.

Comment les apologistes ont-ils été conduits là ? Le P. Pfättisch, toujours préoccupé de déceler chez Justin l'influence de Platon[5], la reconnaît ici tout particulièrement ;

---

[1] *C. Noet.*, 10-11 ; *Philosoph.*, x, 33. Cf. d'Alès, *Théologie de saint Hippolyte*, p. 21-26.

[2] Principalement *Adv. Prax.*, 5-8. Cf. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, p. 84-96. Dans cette étude, le P. d'Alès rapproche de Tertullien les autres théologiens de cette époque chez qui apparaît la même conception de la génération progressive du Verbe ; on retrouvera donc dans ces pages la plupart des textes cités ci-dessus.

[3] Cette doctrine est moins accusée chez Novatien, mais elle est encore reconnaissable. *De Trinit.*, 31 (Fausset, p. 116) : « ex quo (Patre), quando ipse voluit, sermo filius natus est » (p. 118) : « hic ergo, quando pater voluit, processit ex patre ... omnia enim post ipsum sunt, quia per ipsum sunt, et merito est ante omnia, sed post patrem, quando per illum facta sunt omnia, qui processit ex eo, ex cujus voluntate facta sunt omnia, deus utique procedens ex deo, secundam personam efficiens post patrem, qua filius, sed non eripiens illud patri, quod unus est deus. » Cf. 15 (p. 50) : « quia non otiose prolatum est, merito omnia facit. »

[4] Cf. d'Alès, *Tertullien*, p. 90 sq.

[5] C'est, on se le rappelle, tout le sujet de son livre : *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*. Dans le passage qui

il écrit (p. 78) : « C'est en suivant Platon que Justin a rattaché si étroitement la génération du Verbe à la création du monde ; il était persuadé que Dieu a engendré le Verbe pour mettre, par lui, l'ordre dans le monde. »

L'influence platonicienne est indéniable ici, mais elle n'est, croyons-nous, ni la seule ni même la principale. On peut voir un souvenir de Platon dans le rôle assigné au Verbe divin, d'ordonner la matière informe[1]; on peut se rappeler aussi le passage du *Timée* (41 a sqq.), où le Démiurge appelle les dieux inférieurs, qu'il a enfantés, à collaborer avec lui à la création des animaux[2].

Ces réminiscences littéraires sont intéressantes, mais elles ne doivent pas absorber notre attention; beaucoup plus que ses souvenirs d'école, ce qui préoccupait Justin, c'était le souci d'atteindre les païens et les juifs, de réfuter leurs objections, de leur rendre la doctrine chrétienne intelligible, sympathique. C'est ce souci qui l'attira, lui et les apologistes qui le suivirent, sur le terrain des philosophes hellénistes ou des rabbins. Le dogme qui se trouvait au centre de toutes leurs démonstrations, c'était la divinité du Fils de Dieu; pour y conduire leurs adversaires était-il un chemin plus court que l'argument cosmogonique qu'ils emploient? C'est par son Verbe que Dieu a créé et organisé le cosmos et c'est pour cette œuvre que Dieu l'a conçu : tous les Grecs étaient dis-

---

précède immédiatement celui qui est cité ci-dessus, Pfättisch conclut ainsi une longue discussion de *Apol.* II, 6, 2 : « Paul a écrit que ce texte de Justin pouvait contenter à la fois Arius et Athanase; c'est le contraire qu'il fallait dire : Arius ne peut s'accorder avec Justin, qui voit dans le Verbe le Fils de Dieu et qui le reconnaît comme Dieu; Athanase, de son côté, n'eût pu admettre que la génération divine n'ait eu lieu que juste avant la création. » « Arius, ajoute-t-il, était séparé de Justin par un abîme, celui qui sépare Arius de l'enseignement de l'Église; avec Athanase il aurait pu, croyons-nous, tomber d'accord, s'il n'avait pas porté dans l'Église sa mentalité platonicienne. » (p. 77-78).

[1] Sur la création du monde par le Verbe ἐξ ἀμόρφου ὕλης cf. *Apol.* I, 59, 1 et 5; 10, 2. On retrouve la même idée dans plusieurs des textes cités ci-dessus, par exemple Tat., 5; Athénagore, *leg.*, 10.

[2] Ce texte est fréquemment présent à l'esprit de Philon; il a exercé moins d'influence sur Justin; on en trouve cependant la trace certaine dans le *Dialogue,* 5, 4.

posés à entendre ce langage. L'argument s'offrait de lui-même ; mais, comme il arrive souvent en apologétique, il était dangereux autant qu'efficace : cette génération du Verbe, éternelle, nécessaire, ne risquait-elle pas de paraître conditionnée par la création du monde et d'être ainsi attirée, hors de la sphère proprement divine, dans le devenir et la contingence ?

Les Juifs, tout autant que les Grecs, offraient aux apologistes cette prise tentante et dangereuse. On aura remarqué en lisant les passages que nous avons reproduits, que tous ou presque tous s'appuient sur le texte des *Prov.*, VIII, 22, qu'ils traduisent non pas : « Le Seigneur m'a formée au commencement de ses voies, avant ses œuvres », mais : « Le Seigneur m'a formée comme principe de ses œuvres. » C'est ainsi que Justin écrit (*Dial.*, 61, 1) : « Comme principe, avant toutes les créatures, Dieu engendra de lui-même une Puissance... » et plus bas (62, 4) : « Ce Fils... est principe avant toutes les créatures. » De même Tatien : « C'est le Verbe, nous le savons, qui est le principe du monde » ; Athénagore : « C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : Le Seigneur m'a créée pour être le principe de ses voies dans l'accomplissement de ses œuvres » ; Théophile : « Ce Verbe est dit principe, parce qu'il est principe et seigneur de toutes les choses qui ont été faites par lui » ; Tertullien (*Prax.*, 6) : « Dominus creavit me initium viarum in opera sua. »

Si l'on passe de ces textes aux livres rabbiniques, on y retrouve la même exégèse, appliquée non plus au Verbe de Dieu, mais à la Thora ; on la représente comme préexistante, et l'on prouve cette préexistence par ce passage des *Proverbes* ainsi interprété :

> R. Hoschaja l'ancien commente ainsi *Gen.*, I, 1 : « La Thora dit : Je suis devenue l'instrument de Dieu (*Prov.*, VIII, 30). Quand un roi de chair et de sang veut bâtir un palais, il le construit non d'après son propre plan, mais d'après le plan d'un entrepreneur, et l'entrepreneur ne le bâtit pas d'après ses propres idées, mais il a sous les yeux le plan, pour savoir de quelle façon il doit disposer les appartements et les portes. C'est ainsi que Dieu a regardé la Thora, et il a fait le monde. Et la Thora dit (*Gen.*, I, 1) : « Par les prémices,

רֵאשִׁית, Dieu créa le ciel et la terre », et les prémices ne sont pas autre chose que la Thora, ainsi qu'on lit *Prov.*, VIII, 22 : « Iahvé m'a créée comme prémices de ses voies. » (*Gen. R.* 1, début).

« Six choses sont antérieures à la création du monde : quelques-unes d'entre elles furent effectivement créées, et quelques-unes d'entre elles vinrent à la pensée de Dieu pour être créées ensuite. La Thora et le Trône de gloire furent effectivement créés alors : la Thora, ainsi qu'il est dit *Prov.*, VIII, 22... Mais je ne sais pas ce qui a été créé d'abord, la Thora avant le Trône ou le Trône avant la Thora. R. Abba b. Kahana dit : La Thora est antérieure au Trône, ainsi qu'il est dit *Prov.*, VIII, 22 : « Iahvé m'a créée comme le principe de ses voies ». (*Gen. R.* 1. 2^b).

Pesachim, 54 a, Bar. : « Sept choses furent créées avant la création du monde : la Thora, la Pénitence, l'Eden, la Géhenne, le Trône de gloire, le Saint et le Nom du Messie. La Thora, ainsi qu'il est dit *Prov.,* VIII, 22 : Iahvé m'a créée comme le commencement de ses voies, comme la première de ses œuvres, jadis. »

Midr. Ps. V § 2 (26 a) : « R. Chanin b. Adda dit : La Thora a existé avant tout le reste, ainsi qu'il est dit : *Prov.,* VIII, 22[1] ».

Nous avons remarqué, en étudiant Hermas (*supra,* p. 377) des traces de ces spéculations judaïques : ce que les rabbins disent de la Thora, les chrétiens l'appliquent au Christ : la Loi, c'est le Fils de Dieu ; nous relèverons cette identification dans la *Prédication de Pierre* (p. 648) ; nous la retrouvons chez Justin, *Dial.,* 11, 2 : « Le Christ nous a été donné Loi éternelle et définitive, Testament irrévocable, après lequel il n'y a plus ni loi, ni précepte, ni commandement » ; et, plus tard, chez Irénée, chez Clément d'Alexandrie, chez Tertullien[2]. Cette identification mettait aux mains des apologistes des armes très efficaces : le dogme de la préexistence, les textes bibliques qui l'établissaient, tout ce butin doctrinal saisi par eux passait des écoles juives aux écoles chrétiennes. Malheureusement les spéculations humaines, même les plus ambitieuses, sont toujours indignes de Dieu ; malgré les apparences, la préexistence que les rabbins prêtaient à la Loi n'était pas celle qui appartenait au Fils de Dieu : ce n'était pas une existence éternelle comme celle de Dieu, c'était une longue antériorité qui faisait de la Loi la « première des œuvres » de Dieu et son ouvrière dans la création; ces expressions que nous lisions tout à l'heure dans les textes rabbiniques, ne les reconnaissons-nous pas ici ou là chez les apologistes, par exemple dans cet ἔργον πρωτότοκον que nous relevions chez Tatien ? Le Verbe « principe des voies de Dieu », on peut entendre cette expression dans un sens excellent, y voir par exemple comme saint Théophile l'affirmation de son empire sur toutes les choses qui ont été faites par lui, mais on peut y voir aussi une conception beaucoup moins exacte, où le Verbe apparaît comme le premier anneau d'une longue chaîne, comme la première œuvre de Dieu.

---

[1] Ces textes sont cités par Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.,* I, 974 ; II, 353 et 356.

[2] Irénée, *Haer.*, III, 10, 5 (*PG,* VII, 878) ; IV, 9, 2 (997) ; IV, 34, 4 (1085) ; Clément, *Strom.* I, 29, 182 ; II, 15, 68 ; Tertullien, *De praescr.*, 13 ; *adv. Judaeos,* 3 (*PL,* II, 604) ; 6 (609) ; 9 (621). Ces textes ont été réunis par Archambault, dans sa note sur *Dial.*, 11, 2.

Ces considérations font comprendre ce qui a entraîné la théologie des apologistes dans ce sens subordinatien; nous n'avons pas constaté cette déviation chez les Pères apostoliques, du moins chez les plus grands d'entre eux, Clément et Ignace; nous ne la retrouverons pas chez Irénée; on ne peut donc admettre que la pensée chrétienne ait tendu de son propre poids vers le subordinatianisme; c'est certainement une influence étrangère qui a pesé sur elle et l'a fait, parfois, fléchir. Au reste, il ne faut pas exagérer ce fléchissement : en étudiant attentivement les points les plus vulnérables de la doctrine des apologistes, on sent qu'ils ne se livrent pas aveuglément à ces influences platoniciennes ou judaïsantes que nous avons reconnues; et c'est un spectacle des plus instructifs que celui de leurs résistances; elles sont inégalement fermes, inégalement clairvoyantes, mais elles accusent toujours contre le même danger, juif, ou païen, la même réaction chrétienne.

Les deux points principaux qui sont mis en péril sont, nous l'avons déjà remarqué, l'éternité de la génération divine et sa nécessité. La création est temporelle, elle est contingente; si la génération du Verbe de Dieu est conçue comme un prélude de la création, elle portera, elle aussi, ce double caractère. Si les apologistes s'étaient pleinement livrés à ce courant d'idée, ils auraient été infailliblement entraînés dans cette double erreur; la plupart font effort pour y échapper; leurs efforts ne sont pas toujours efficaces, ils sont toujours intéressants en ce qu'ils accusent la réaction de la foi chrétienne.

Si l'on considère, chez Justin, le problème de l'éternité du Verbe, on constate que sa pensée est sollicitée par deux préoccupations diverses : parfois, comme dans *Apol.* ii, 6, 2 (*supra,* p. 449 sqq.), il noue fortement le lien qui unit la génération du Verbe à la création du monde ; il donne alors l'impression d'une génération qui a lieu dans le temps[1] ; d'autres fois et plus souvent, il marque avec vigueur l'antériorité absolue du Verbe par rapport à toute la création et à toute détermination temporelle. Tryphon (*Dial.*, 48, 1) regarde comme une folie qu'on dise que « ce Christ, étant Dieu, a préexisté avant les siècles », πρὸ αἰώνων : c'est la thèse de Justin, et il ne se lasse pas de l'affirmer[2].

Affirme-t-il par là l'éternité du Verbe? On ne peut pas le dire ; le Verbe est, pour lui, certainement antérieur à toutes les créatures, à tous les temps ; il répète souvent cette affirmation ; mais, tout en affirmant cette préexistence, il n'en scrute point le mystère[3]. Après avoir discuté, comme nous le rappelions ci-dessus, le texte de l'*Apologie* II, 6, 2, et en avoir écarté la distinction du double état du Verbe, le P. Lagrange poursuit : « En tout cas, dira-t-on, ce Verbe n'était pas éternel? Peut-être faudra-t-il se contenter de la réponse agréable de M. Tixeront, qu'exister avant les créatures c'est une sorte d'éternité pratique. Et cela est d'autant mieux trouvé que Justin avait lu le *Timée*; il savait donc que le Temps ne commence qu'avec la création[1]. »

---

[1] Cf. le commentaire de M. Puech sur ce passage, cité ci-dessus, p. 450, n. 1 : « Le Père engendre le Logos, en tant que personne, au moment qui précède immédiatement la création » ; l'impression que donne le texte est rendue, sans doute, par ces paroles ; mais on ne peut s'empêcher de remarquer qu'il est difficile de concevoir le « *moment* qui précède immédiatement la création », s'il est vrai que la création est le point de départ du temps.

[2] Nous avons cité ci-dessus (p. 445) les textes où le Verbe est dit exister « avant toutes les créatures » : *Apol.* ii, 6, 3 ; *Dial.,* 61, 1 ; 62, 4 ; 100, 2 et 4 ; ou, avec plus d'énergie encore, « avant toutes les créatures absolument » (*Dial.*, 129, 4).

[3] Le P. Pfättisch, commentant les textes du *Dialogue,* 61 et 62, écrit : « πρὸ τῶν ποιημάτων zeigt hier also geradesowenig wie sonst eine Ewigkeit an, sondern das Sein unmittelbar vor und bei der Weltbildung » (p. 82) ; il ne fait exception que pour *Apol.* ii, 6, 2, où il distingue un double état du Verbe (p. 77) : « Die einzig richtige Interpretation unserer Stelle kann demnach wohl nur die sein, die im συνεῖναι nicht ein persönliches Sein sieht und die Persönlichkeit erst mit dem γεννᾶσθαι, d. h. mit der Sohnschaft gegeben sein lässt, dieses γεννᾶσθαι aber der Weltbildung möglichst nahe setzt » ; le Verbe n'est donc éternel qu'en tant que faculté divine ; comme personne, il n'est pas éternel, mais il est engendré immédiatement avant la création. Cette erreur de Justin est imputable à l'influence de Platon : « Aus Plato hatte Justin die Ueberzeugung gewonnen, dass der göttliche

Cette relation, trop facilement imaginée entre la génération du Verbe et la création du monde, met en péril son éternité, et semblablement sa nécessité : si le Fils est né du Père et s'il est Dieu, c'est par la volonté, θελήσει, du Père et conformément à son dessein, κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου[2]. Dans la controverse antiarienne les Pères remarqueront que le caractère naturel et nécessaire de la génération divine n'en exclut point le caractère volontaire, mais seulement le caractère contingent et libre[3]. Nous n'exigerons pas des apologistes cette distinction, que les controverses seules feront mûrir; mais nous pouvons remarquer que les expressions qu'ils emploient semblent indiquer souvent un conseil, une délibération, une volonté libre, en un mot[4]; c'est le cas des textes de Justin reproduits ci-dessus[5].

Logos irgendwie aus Gott hervorgegangen sei bei der Weltschöpfung. Nie hat er nun in dem, was wir von ihm haben, auch nur ein einziges Mal erwähnt, dass der Logos ewig sei, obschon sich ihm gewiss gar manchmal Gelegenheit dazu geboten hätte » (p. 68).

Le P. Feder écrit de même (p. 98) : « Ist der Logos Justins ewig? Nirgends spricht der Apologet in klarer Weise die Ewigkeit der Erzeugung des Logos aus. »

[1] Art. cité, p. 8.

[2] *Dial.* 61, 1 : ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι. 100, 4 : υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα. 127, 4 : ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα. 128, 4 : ... τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ. Cf. 76, 1.

On peut voir sur ces textes l'interprétation judicieuse du P. Feder, p. 104 sq. — [3] Cf. Petau, *De Trinitate*, VI, 8.

[4] Par exemple dans ce texte de Novatien, 31 (p. 118) : « quando ipse voluit, sermo filius natus est »; ib. (p. 118) : « hic ergo quando pater voluit, processit ex patre ». Cf. Hippolyte, c. *Noet.*, 10 et 11.

[5] Par contre je ne puis prendre ombrage de deux autres textes

Cette subordination, apparente dans la génération même du Verbe de Dieu[1], l'est plus encore dans son action, non pas tant dans l'action créatrice, que dans les interventions nombreuses attestées par l'histoire du peuple de Dieu.

Le rôle du Verbe dans la création est très sobrement décrit, et le plus souvent dans les termes mêmes que les livres sacrés suggéraient à Justin : « Dieu a conçu et fait le monde par son Verbe[2] » ; « c'est par lui qu'il fit et ordonna toutes choses[3] » ; « c'est par le Verbe que le monde est sorti de la matière[4] » ; le texte du psaume VIII, 4 « je verrai les cieux, œuvre de tes doigts » doit s'entendre de l'efficacité de la parole de Dieu ; sinon, on prêtera au Père de toutes choses des mains, des pieds, des doigts, une âme[5]; l'interprétation

---

que le P. FEDER (p. 105) rapproche de ceux que nous venons d'étudier : *Dial.* 93, 2 : « L'homme pieux n'honorera aucun autre Dieu (que le Dieu suprême) et il honorera aussi, sur la volonté de Dieu, cet ange qui est le bien-aimé du Seigneur Dieu lui-même » ; *ib.*, 129, 1 : « Le texte prophétique montre qu'ils sont au nombre de deux, l'un qui est sur terre..., l'autre qui est dans les cieux, qui est le Seigneur du Seigneur qui est sur terre, comme Père et Dieu, et comme étant pour lui la cause qu'il est puissant et Seigneur et Dieu », ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς κυρίου κύριός ἐστιν, ὡς πατὴρ καὶ θεός, αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ δυνατῷ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ.

[1] HARNACK, *DG*, p. 534 : « Die Subordination des Logos ist nicht in dem Inhalt seines Wesensbestandes, sondern in seinem Ursprunge begründet. »

[2] *Apol.* I, 64, 5 : le mythe d'Athéna a été inventé par les démons : ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν, ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν. La comparaison qui est ici faite entre la génération d'Athéna et celle du Verbe montre que le Verbe intervient déjà dans la conception du plan du monde et pas seulement dans son exécution ; cf. PUECH, p. 100, n. 3 et 108, n. 1. D'ailleurs aucun autre texte ne permet de dire, comme le dit Puech, p. 107, cf. p. 100 : « Dieu conçoit le plan de la création, et le Verbe l'exécute ». Cf. LAGRANGE, art. cité, p. 7.

[3] *Apol.* II, 6, 2 : δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται.

[4] *Apol.* I, 59, 5 : λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων... γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον... ἐμάθομεν.

[5] *Dial.*, 114, 3 : ὅταν λέγῃ· ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ἔργα τῶν δακτύλων σου, ἐὰν μὴ ἀκούω τῶν λόγων αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν, οὐ συνετῶς ἀκούσομαι... Le manuscrit porte τῶν λόγων ; OTTO et ARCHAMBAULT corrigent : τοῦ λόγου. Cette correction est défendable, mais ne s'impose pas ; cf. PUECH, p. 108, n. 1.

allégorique qu'on trouve ici sera reprise bien souvent par Irénée : le Verbe et l'Esprit sont les mains de Dieu, par lesquelles il fit toutes choses[1]. Dans tout cela, le Verbe apparaît non comme le Démiurge[2], mais comme celui par lequel le Père crée et dispose le monde.

A ce rôle du Verbe dans la création du monde ne correspond aucun rôle analogue dans son gouvernement : le monde est fait par le Verbe de Dieu ; jamais Justin ne dit qu'il soit administré par lui. Les philosophes, cependant, stoïciens ou platoniciens, s'étaient grandement intéressés à cette action physique du logos, loi du monde, et providence ; Philon, après eux, l'avait bien des fois décrite. Justin ne la mentionne jamais : c'est un indice, entre beaucoup d'autres, des sources habituelles de sa pensée ; c'est de la Bible surtout qu'il dépend ; Philon lui est étranger ; et quant aux philosophes hellénistes, il leur emprunte leurs formules comme il porte leur manteau ; ce n'est qu'un vêtement qu'il revêt.

L'action du Verbe qui absorbe sa pensée, c'est une action religieuse : le Verbe éclaire les hommes, les guide, leur transmet les ordres de Dieu. Ce rôle apparaît d'ailleurs sous une lumière très diverse dans l'*Apologie* et dans le *Dialogue*. Adressée aux païens, l'*Apologie* décrit l'action du Verbe dans l'humanité tout entière :

---

[1] Cette expression se rencontre surtout aux livres IV et V de l'*Advers. Haer.* (cf. *infra*, p. 579) ; on la rencontre aussi dans la *Demonstr.*, 11 ; au ch. 26 de ce même livre, l'Esprit est comparé au doigt de Dieu. Cf. l'introduction de J. A. Robinson, p. 51-53. Robinson rappelle qu'on retrouve la même comparaison dans les *Homélies Clémentines*, XI, 22 et XVI, 12.

[2] Dans une note sur *Dial.*, 114, 3, Archambault écrit : « Il (Justin) identifie très certainement le Dieu Démiurge avec celui qui est apparu à Moïse et aux patriarches (*Apol.* I, 63, 11), et comme celui-ci n'est autre chose que le λόγος incarné, le Christ, il s'ensuit que l'expression de Logos démiurge n'aurait pas trahi la pensée de Justin. » Il y a là une distraction évidente relevée par le P. Lagrange, art. cité, p. 6, n. 2 : « M. A. cite *Apol.* I, 63, 11 dont le sens est précisément contraire : Justin parle de ceux qui prétendent (par erreur) que celui qui a parlé dans le buisson est le Père et Démiurge de toutes choses. » Ainsi que nous l'avons dit ci-dessus (p. 418), le titre de Démiurge est donné par Justin au Père, jamais au Verbe.

> « Le Christ est le premier-né de Dieu, étant le Verbe auquel le genre humain tout entier participe. Et ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, même s'ils ont passé pour athées, comme, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et beaucoup d'autres dont nous omettrons ici de rapporter les actions et les noms, il y faudrait trop de temps. Ainsi parmi les hommes qui ont existé avant nous, ceux qui ont vécu sans le Verbe ont été mauvais, ennemis du Christ, meurtriers de ceux qui vivaient selon le Verbe; mais ceux au contraire qui ont vécu ou qui vivent selon le Verbe sont chrétiens et intrépides et inébranlables » (*Apol.* I, 46, 2-5).

Cette doctrine est reprise dans la deuxième *Apologie;* nous avons déjà cité et commenté ces passages (*supra,* p. 434 sqq.); nous n'y reviendrons pas ici; ils laissent dans l'ombre la personne du Verbe; ils éclairent du moins son action : ils la montrent sous son aspect le plus universel et le moins intime, atteignant tous les hommes; dans une sphère plus étroite, son action sera plus profonde en même temps que plus réservée; enfin le Verbe tout entier apparaîtra dans le Christ : l'humanité, le peuple juif, Jésus-Christ, ce sont les trois objets que Justin propose à la considération de ses lecteurs : diffuse dans le monde entier, l'action du Verbe est plus manifeste chez les Juifs, particulièrement chez les prophètes; elle est totale en Jésus[1].

L'action du Verbe dans le peuple juif revêt, d'après Justin, un double aspect : le Verbe inspire les prophètes et parle par eux; le Verbe apparaît personnellement comme ministre et messager de Dieu le Père.

L'inspiration prophétique est attribuée par Justin tantôt au Verbe[2], tantôt à l'Esprit-Saint[3]; il est difficile de tracer une distinction entre ces deux séries de textes[4]; l'attribution au

---

[1] On peut reconnaître cette triple manifestation du Verbe dans ce passage de l'*Apologie* II, 10, 8 : λόγος ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα.

[2] *Apol.* I, 33, 9; 36, 1; II, 10, 8; *Dial.*, 87, 1.

[3] *Apol.* I, 33, 5; 35, 3; 42, 1; 44, 1 et 11, etc.; cette attribution est la plus fréquente, surtout dans le *Dialogue*.

[4] On peut remarquer comment dans le même chapitre (*Apol.* I, 33) la même prophétie (*Is.* VII, 14) est attribuée à l'inspiration de l'Esprit prophétique (6) et du Verbe (9).

Verbe est plus rare; on la rencontre surtout dans l'*Apologie*, où elle s'explique par les dispositions d'esprit des lecteurs, plus disposés à l'admettre : « Les prophètes ne peuvent être inspirés que par le Verbe divin; vous-mêmes en conviendrez, je pense » (33, 9). Que l'action de l'Esprit-Saint soit semblable à celle du Verbe, on n'en sera pas surpris si l'on se rappelle la tradition antérieure, soit aux origines de l'Église[1], soit chez les Pères apostoliques[2], et l'on n'en conclura pas à l'identité des deux personnes divines[3], mais on remarquera qu'à l'une et à l'autre appartient une action proprement divine, qui prend d'ailleurs sa source en Dieu le Père[4].

Les apparitions personnelles du Verbe de Dieu, telles que Justin les expose, ont plus de conséquence pour sa théologie. Nous savons quel est le point de départ de son interprétation des récits bibliques : le Dieu suprême est invisible et inaccessible, habitant au delà du ciel, là où nulle créature ne peut pénétrer et l'atteindre : impossible donc d'admettre qu'il soit personnellement descendu ici-bas pour y apparaître : « Dire que l'Auteur et le Père de l'univers ait abandonné tous les espaces supracélestes pour apparaître en un coin de terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait[5] »; cependant celui qui apparaît ainsi et qui s'entretient avec les patriarches parle et agit comme un Dieu; on ne peut donc admettre que ce soit un ange, comme le veut Tryphon et les Juifs qu'il représente[6]; il faut écarter pareillement l'interprétation d'autres exégètes, vraisemblablement des Juifs alexandrins, qui expliquent ces apparitions par l'émission temporaire d'une Puissance émise par Dieu et ensuite résorbée en lui[1]. De tout cela Justin conclut qu' « il y a, au-dessous du Créateur de l'univers, un autre Dieu et Seigneur, qui est appelé ange, parce qu'il annonce aux hommes tout ce que veut leur annoncer le Créateur de l'univers, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu[2] ».

---

[1] Cf. *Origines*, p. 377, sur la ressemblance entre l'action du Christ ressuscité et celle de l'Esprit-Saint.

[2] *Supra*, p. 276 sq., 329.

[3] Cf. FEDER, p. 120 sq. et *infra*, p. 475.

[4] Dieu le Père apparaît comme la source de l'inspiration ou des dons de l'Esprit reçus par les prophètes : *Apol.* I, 60, 3 : καὶ ἐπιπνοίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένῃ λαβὼν ὁ Μωυσῆς χαλκόν... — *Dial.*, 87, 4 : οἱ γὰρ ὑμέτεροι προφῆται, ἕκαστος μίαν τινὰ ἢ καὶ δευτέραν δύναμιν παρὰ τοῦ θεοῦ λαμβάνοντες, ταῦτα ἐποίουν καὶ ἐλάλουν. L'expression employée, παρὰ τοῦ θεοῦ, présente Dieu non comme l'agent immédiat, mais comme la source première de ces grâces.

[5] *Dial.*, 60, 2; cf. *ib.*, 127, 2; ces textes ont été étudiés ci-dessus, p. 426 sq.

[6] Sur l'exégèse juive des théophanies et les diverses positions défendues par Tryphon v. *infra*, 662-672.

Cet argument est très efficace pour établir la distinction des personnes divines, mais il faut reconnaître qu'il met en péril l'égalité et l'unité substantielle du Père et du Fils. Le P. Feder l'apprécie très exactement : « Si Justin, dit-il, avait pensé que le Dieu qui apparaissait était entièrement de même nature que le Dieu qui n'apparaissait pas, il n'aurait pas pu défendre les arguments qu'il fait valoir avec tant de conviction contre l'attribution des théophanies au Père; car les mêmes arguments auraient porté semblablement contre leur attribution au Verbe[3]. »

---

[1] 128, 2; *infra*, p. 674.

[2] *Dial.*, 56, 4 : ἔστι καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητής, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι.

[3] *Op. cit.*, p. 110. Le P. Lagrange (*saint Justin*, p. 171) croit pouvoir écarter cet argument du P. Feder en rappelant que Justin a cité deux fois (*Apol.* I, 63, 13 et *Dial.*, 100, 1) la parole du Seigneur : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père, et ceux auxquels le Fils le révélerait ». « Justin, écrit-il, concède ici que comme Dieu le Fils est aussi invisible que le Père, mais, dans l'économie de la grâce, c'était le Fils qui devait apparaître. » Il me semble qu'il y a ici méprise : le texte évangélique n'est pas allégué par Justin pour démontrer l'invisibilité du Fils, mais pour prouver que toute connaissance de foi, ayant pour objet le Père ou le Fils, est un don de la grâce du Christ : voici dans le *Dialogue* le commentaire de Justin sur ce texte évangélique : « Le Fils nous a donc révélé tout ce que, par sa grâce, nous saisissons dans les Écritures »; et, dans l'*Apologie*, il fait précéder la parole du Christ de ce texte d'Isaïe : « Israël ne m'a pas connu, et mon peuple ne m'a pas compris »; puis, après avoir cité le verset de l'évangile, il poursuit : « Les Juifs qui s'obstinent à croire que c'est le Père de l'univers qui a parlé à Moïse, alors que c'est le Fils,... montrent bien qu'ils ne connaissent ni le Père ni le Fils. » Dans tout cela Justin affirme que la foi par laquelle on connaît le Père et le Fils a pour source la grâce du Christ; il ne parle pas des théophanies.

On n'est pas surpris que les Ariens aient plus tard abusé de cette interprétation des théophanies[1] et que saint Augustin l'ait entièrement répudiée[2]; il faut remarquer d'ailleurs qu'elle se présentera chez d'autres anténicéens, et particulièrement chez saint Irénée, sous une forme beaucoup plus acceptable : les apparitions de Dieu aux patriarches sont considérées comme des préludes de l'incarnation; on comprend dès lors que ce soit le Fils de Dieu qui apparaisse.

Le caractère subordinatien de cette théorie est encore accentué, chez Justin, par les expressions dont il se sert : ainsi que nous le lisions tout à l'heure, « il y a, *au-dessous* du Créateur de l'univers, un autre Dieu et Seigneur, qui est appelé ange, parce qu'il annonce aux hommes tout ce que veut leur annoncer le Créateur de l'univers, *au-dessus* duquel il n'y a pas d'autre Dieu » (*Dial.*, 56, 4). Très souvent, dans ces apparitions, le Verbe est représenté comme le « serviteur » du Père; s'il apparaît sur terre, c'est pour exécuter les ordres du Créateur de l'univers, c'est pour transmettre ses volontés[3]. Si l'on veut bien relire les textes transcrits ci-dessous, on se rendra compte que ces expressions, constamment répétées, ne peuvent êtres chez Justin l'effet d'une surprise ou d'une négligence de style ; elle sont bien l'énoncé fidèle de sa pensée : il pense « avoir démontré que celui qui est apparu à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux autres patriarches, et qui est nommé Dieu, est assujetti au Père et au Seigneur et qu'il exécute sa volonté » (126, 5). Cet assujettissement, ce rôle subordonné s'accorde bien avec ce que Justin expose d'ailleurs sur la génération du Fils de Dieu et ce qu'il a soin de rappeler ici : « il exécute les desseins paternels et il a été engendré par la volonté de son Père » (61, 1) : ces deux conceptions sont étroitement connexes.

---

[1] Saint PHÉBADE, *de fide*, 8 (*PL*, xx, 45) rapporte ainsi l'objection des Ariens : « Aiunt enim : Cum sit Deus Pater omnipotens, invisibilis, inconvertibilis, immutabilis, perfectus, semper idem, aeternus; Filius vero visibilis, quia saepe patribus visus est, et convertibilis atque mutabilis, quia in variis figuris quibusque sese monstravit; qui si de Patris, inquiunt, esset substantia, nunquam fieri posset ut ante carnis assumptionem aut visibilis aut mutabilis cerneretur; quin potius in aequalitate qua Pater est permansisset, ex cujus substantia erat; quia quod de Patre est nec videri nec mutari nec converti posse credendum est. » L'arien Maximinus fera valoir la même objection dans sa conférence avec saint Augustin (MAXIMINUS, *collat. cum Augustino* 26 (*PL*, XLII, 739-740) : « Dicis quod se divinitas patribus ostendit; et paulo ante prosecutus es, quod utique divinitas sit invisibilis. Ostendit se sane, non Pater, qui invisibilis est; ne si dicamus Patrem visum fuisse, Apostolum reddamus mendacem. Ipse sane Moises descripsit in libro Geneseos, quod ab illo primo homine Adam usque ad ipsam incarnationem semper Filius visus est. »

[2] Saint AUGUSTIN a répudié cette interprétation dans sa réponse à Maximin, lib. II *contra Maximin.*, 5 sqq. (XLII, 806 sqq.) et dans les livres II et III *de Trinitate*. Saint Thomas, à son tour, l'écartera fermement; les textes de saint Thomas sur cette question ont été réunis et commentés par le P. MONTAGNE, *Revue biblique*, 1894, p. 228 sqq.

[3] *Dial.*, 56, 22 : [illegible] ... 57, 3 : [illegible]

Ce subordinatianisme a d'ailleurs des limites très nettes, et qu'il faut se garder de dépasser : par sa génération, par sa nature, par ses opérations, le Verbe apparaît constamment chez Justin comme Dieu, vraiment Dieu. Il ne faut donc pas se méprendre sur le nom d'« ange » qui lui est donné plusieurs fois[1] : Justin entend signifier par là son ministère, non sa nature[2] ; quand il explique l'apparition des trois anges à Abraham (*Dial.*, 57, 2), il marque bien la différence entre deux d'entre qui étaient de vrais anges, οἵτινες ἄγγελοι τῷ ὄντι ἦσαν, et le troisième, qui était le Verbe ; s'il est écrit qu'il ont mangé, on peut l'entendre de deux façons : ou le rapporter seulement aux deux anges qui, au ciel, mangent de la manne ; ou, s'il faut l'interpréter des trois, on entendra une manduca-

---

ὅλων θεοῦ. 58, 3 : ἵνα καὶ ἐκ τούτων ἐπιγνῶτε αὐτὸν ὑπηρετοῦντα τῷ τῶν ὅλων πατρί. 60, 2 : τῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν καὶ ἐν τῇ κρίσει τῶν Σοδόμων τῇ βουλῇ αὐτοῦ ὁμοίως ὑπηρετήσας. 60, 5 : ὑπηρετοῦντα τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστιν. 61, 1 : ἔχει πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι... 113, 4 : ὁ Μωσεῖ... φανεὶς καὶ ὁμιλήσας, τῷ τοῦ πατρὸς θελήματι ὑπηρετῶν. 125, 3 : τοῦ φαινομένου μὲν ἐκ τοῦ τῇ τοῦ πατρὸς βουλῇ ὑπηρετεῖν... 126, 5 : ἀποδέδεικται ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ. 127, 4 : τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.

[1] *Apol.* I, 63, 5 ; *Dial.*, 34, 2 ; 56, 4. 10 ; 58, 3. 10 ; 109, 1. 3 ; 60, 1. 2. 3. 4. 5 ; 61, 1 ; 86, 3 ; 93, 2 ; 116, 1 ; 121, 6 ; 127, 4 ; 128, 1. 2. 4. « ange du grand conseil » : 76, 3 ; 125, 1. Ces références sont réunies par M. ARCHAMBAULT dans son index, p. 315 ; cf. la note du même éditeur sur *Dial.*, 93, 2.

[2] *Dial.*, 127, 4 (ci-dessus, n. 0).

tion seulement apparente. Cette discussion rend évidente la différence de nature qui sépare le Verbe des anges. Dans l'*Apologie*, I, 6, 2, Justin, voulant prouver que les chrétiens ne sont pas athées, écrit : « Nous vénérons et nous adorons le vrai Dieu et le Fils venu d'auprès de lui et qui nous a enseigné cette doctrine, et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique. » Ce serait aller contre la pensée la mieux connue de Justin de repousser le Fils dans les rangs des « autres bons anges » ; on l'a remarqué bien des fois, la mention des anges s'explique ici par le souci qu'avait l'apologiste d'écarter l'accusation d'athéisme en montrant tout ce que les chrétiens vénèrent[1]; s'il a fait place aux anges auprès du Fils, avant de parler de l'Esprit, c'est que les anges forment le cortège du Fils : c'est ainsi qu'ils nous apparaissaient chez Hermas (*supra*, p. 385 et n. 2) ; d'ailleurs le nom d'« ange » donné au Fils par le texte biblique dont il se sert[2] et dont il aime à suivre l'usage explique cette formule impropre « les autres bons anges »[3].

Il faut relever aussi l'opposition radicale qui sépare Justin d'Arius : pour l'hérésiarque, le Verbe est une créature de Dieu; pour l'apologiste, il est le Fils de Dieu. En exposant sa doctrine de la génération du Verbe, nous avons insisté sur ses déclarations expresses; il ne faut jamais les perdre de vue. Nous le disions alors, quiconque reconnaît comme Justin que le Verbe est « Fils unique », « seul proprement Fils », que les êtres créés sont tirés de la matière ou du néant, tandis que le Fils seul sort de Dieu, quiconque tient tout cela, tient tout l'essentiel de la foi de Nicée; de ces prémisses tout se déduit avec certitude, y compris la consubstantialité des personnes divines; si Justin, trop préoccupé de l'utilisation immédiate du dogme en vue des controverses apologétiques, n'a pas aperçu quelques-unes des conséquences de ses affirmations, l'Église chrétienne a le droit de recueillir dans ses ouvrages les thèses dogmatiques qu'il a reçues de la tradition et d'en tirer les conclusions qui lui échappent.

---

[1] Cf. Puech, p. 111, n. 6 : « L'impropriété de la formule s'explique, comme on l'a fréquemment remarqué, parce que Justin se défend ici contre le reproche d'athéisme, et qu'il a intérêt à n'oublier aucune des formes, quelles qu'elles soient, du culte chrétien; le rapprochement, facilité par l'habitude qu'a Justin de donner au Verbe la qualification d'ἄγγελος, n'a qu'une valeur approximative et momentanée ».

[2] Dans le texte biblique Justin trouve l'« Ange du grand conseil » (*Is.*, IX, 6, d'après les LXX) et, dans les récits des théophanies, l'Ange de Iahvé.

[3] Cf. Feder, p. 89-91. Pautigny, introd., p. XXIX, propose une autre interprétation : « C'est ici plutôt l'emploi connu de ἄλλος substantif : l'armée des autres, lesquels sont anges. » Pfättisch (*der Einfluss Platos...*, p. 41-43) et F. Andres (*Die Engellehre der griech. Apologeten*, Paderborn, 1914, p. 13-15), expliquent τῶν ἄλλων ἀγγέλων par une opposition aux mauvais démons dont il a été parlé par Justin, 5, 4. — On peut comparer à ce texte de Justin le ch. 10 de la *Défense* d'Athénagore (*infra*, p. 495).

L'insistance même avec laquelle, dans le *Dialogue* surtout, il a affirmé la sujétion du Fils par rapport au Père vient en grande partie de son souci de sauvegarder l'unité divine : en face de lui il voit ses adversaires juifs, si ombrageux quand ce dogme essentiel leur semble en péril; plus près de lui, au sein du christianisme, Marcion et les siens érigent en face du Dieu de l'Ancien Testament un autre Dieu rival et supérieur à lui; ne faut-il pas montrer aux uns et aux autres qu'il n'y a qu'un Dieu créateur du ciel et de la terre, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Il y a une autre personne divine, mais c'est son Fils, qui est sorti de lui; cette génération divine, bien comprise, suffisait à sauvegarder le dogme de l'unité de Dieu, sans préjudice de la pluralité des personnes; Justin aperçoit cette conséquence, mais sans la saisir assez fortement; il essaie donc de compléter par d'autres considérations ce que cet argument unique eût pu lui donner, et ces considérations subsidiaires sont ou insuffisantes ou périlleuses : c'est la concorde, l'union de pensée qui existe entre le Père et le Fils; c'est la soumission totale du Fils par rapport au Père :

> *Dial.*, 56, 11 : « Je vais essayer de vous convaincre que celui que l'Écriture nous montre comme ayant apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, et qu'elle appelle Dieu, est autre que le Dieu qui a fait toutes choses, autre, dis-je, quant au nombre, mais non quant à la pensée[1]; car j'affirme qu'il n'a jamais rien fait ni rien dit que ce que

---

[1] ... ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. W. Widmann (*Die Echtheit der Mahnrede Justins an die Heiden.* Mainz, 1902, p. 17), traduit : Justin « einen andern Gott nennt als den

l'Auteur du monde, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse ou qu'il dise. 12. Et Tryphon reprend : Montre-nous donc qu'il existe, afin que sur ce point encore nous soyons d'accord ; car nous comprenons bien que tu affirmes qu'il n'a rien dit, rien fait, rien prononcé qui fût contraire à la pensée de l'Auteur de l'univers. »

Cette thèse suffisait à opposer le christianisme de Justin soit au dualisme de Marcion, soit au polythéisme des païens[1] ; elle ne pouvait suffire à assurer l'unité divine[2]. La concorde qu'elle affirme entre le Père et le Fils est certaine ; la sujétion qu'elle expose ensuite est susceptible d'un sens acceptable : le Père, étant la source de la divinité, est aussi le principe de toute action et de toute pensée ; mais, si on considère dans son ensemble la théologie de Justin, elle semble bien dépasser cette affirmation. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus sur ce point seront confirmées par l'étude des textes trinitaires que nous considérerons un peu plus bas.

§ 4. — L'Esprit-Saint et la Trinité.

La doctrine de Justin sur Dieu le Père et sur son Verbe est amplement développée ; sa théologie de l'Esprit-Saint ou, en général, de la Trinité est beaucoup plus élémentaire. Cette inégalité tient principalement aux conditions mêmes de la révélation chrétienne : le Père, Créateur du ciel et de la terre, est, dans l'Ancien Testament déjà, l'objet central de la foi ; toute la lumière de la Bible converge sur lui ; le Fils, en se

---

Schöpfer des Alls, einen andern der Zahl, nicht aber dem Wesen nach » ; c'est manifestement un contresens : γνώμη signifie pensée, disposition, volonté, mais non pas essence ; et, si le sens du mot était douteux, il serait déterminé par tout le contexte : cet « autre Dieu » n'a rien fait [illegible].

[1] On lit dans le texte grec de l'*Apologie* d'Aristide, 13, 8, une critique du polythéisme : les dieux se poursuivent et se tuent les uns les autres ; cela prouve qu'ils n'ont pas une même nature, mais des pensées différentes et toutes malfaisantes ; ainsi aucun d'eux n'est dieu : [illegible].

[2] Cf. Puech, p. 113 : « Cet accord absolu suppose évidemment une certaine unité plus intime qui aurait besoin d'être plus particulièrement définie. Justin s'y est essayé vers la fin de son traité (128-129). »

faisant homme et en vivant parmi nous, se manifeste dans une clarté incomparable et nous révèle son Père dont il est l'image. Le Saint-Esprit ne nous a pas été révélé aussi clairement ni dans l'Ancien Testament, ni dans le Nouveau ; nous l'avons remarqué bien des fois en étudiant les livres sacrés[1] ; l'étude des Pères apostoliques a confirmé cette impression[2]; toute la suite de cette histoire nous le fera mieux saisir encore. A cette raison principale d'autres s'ajoutent ici : la philosophie hellénique, dont Justin avait été épris, pouvait lui suggérer, sur Dieu ou sur le Verbe, des spéculations fécondes ou spécieuses ; sur l'Esprit elle n'avait presque rien à lui apprendre, du moins presque rien qui fût compatible avec la foi chrétienne. Et, plus qu'un philosophe, Justin était un apologiste : il pouvait espérer attirer les païens en leur proposant une théologie à laquelle il les croyait à demi préparés ; mais alors c'était avant tout Dieu, Père et Démiurge, et son Verbe qu'il devait leur prêcher; aux Juifs le dogme capital qu'il fallait faire admettre, c'était la personnalité distincte du Fils de Dieu et son incarnation en Jésus-Christ ; ainsi, soit dans les *Apologies* soit dans le *Dialogue,* l'effort du controversiste devait porter surtout sur le Père et le Fils ; l'Esprit-Saint n'y est en effet mentionné que quand un texte biblique l'appelle ou quand Justin veut faire connaître à ses lecteurs la foi et le culte des chrétiens.

Ces derniers textes sont, de beaucoup, les plus explicites et ce sont eux que nous considérerons d'abord.

Nous avons déjà rencontré (p. 469) ce passage de la première *Apologie* où Justin repousse, au nom des chrétiens, l'accusation d'athéisme :

Apol. I, 6, 1. « Nous l'avouons, nous sommes les athées de ces prétendus dieux, mais non pas du Dieu très véritable, père de la justice, de la tempérance et des autres vertus, en qui ne se mélange rien de mal; 2. c'est lui que nous vénérons, que nous adorons, que nous honorons en esprit et en vérité, et aussi le Fils venu d'auprès de lui et qui nous a enseigné cette doctrine, et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique. »

---

[1] *Origines,* p. 330 sq.
[2] *Supra,* p. 277.

13, 1. « Nous ne sommes pas athées, nous qui vénérons le Créateur de cet univers... 3. et nous vous montrerons aussi que nous avons raison d'honorer celui qui nous a enseigné cette doctrine et qui a été engendré pour cela, Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, gouverneur de Judée au temps de Tibère César ; on nous a appris à reconnaître en lui le Fils du vrai Dieu et nous le mettons au second rang et, en troisième lieu, l'Esprit prophétique[1]. »

61 (description du baptême chrétien), 3. « Ils sont lavés dans l'eau au nom de Dieu, Père et Maître de l'univers, et de notre Sauveur Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint. 10. Dans l'eau on invoque sur celui qui veut être régénéré et qui s'est repenti de ses péchés le nom du Dieu Père et Maître de l'univers ; c'est cette dénomination seule qu'emploie celui qui conduit au bain celui qui doit être lavé. 11. Car personne ne peut donner un nom au Dieu ineffable... 13. Et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui par les prophètes a prédit toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui reçoit l'illumination du baptême. »

65 (description de l'eucharistie), 3. « On présente à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé ; il les prend et il rend louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint... »

67, 2. « Dans toutes nos offrandes nous bénissons l'Auteur de l'univers par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. »

Les textes que nous venons de relire n'ont pas le même caractère ; ils se groupent en deux séries distinctes : les trois derniers reproduisent des formules liturgiques ; les deux premiers sont un énoncé de la foi chrétienne ; saint Justin s'efforce ici de traduire fidèlement la foi qu'il a reçue et qu'il professe ; cependant il crée librement l'expression qu'il lui donne. On peut remarquer dans ces deux textes, et particulièrement dans le second, une certaine gradation entre les personnes divines : au premier rang, le Père : l'attention de Justin se porte d'abord sur lui ; il le décrit avec une richesse de détail qu'on ne retrouve pas dans la mention des deux autres personnes ; puis, « au second rang », le Fils ;

---

[1] La fin de ce texte est particulièrement importante : ... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν.

« en troisième lieu », l'Esprit prophétique. On retrouve la même gradation dans un texte de la seconde *Apologie*, 13, 4, avec cette différence que l'Esprit n'y est pas nommé : « Nous adorons et nous aimons, après Dieu, μετὰ τὸν θεόν, le Verbe qui vient du Dieu sans principe et ineffable. » Ces nuances d'expression ne sont pas négligeables ; elles confirment le caractère de la théologie de Justin, tel qu'il nous est apparu dans l'analyse des relations du Père et du Fils.

On relèvera aussi le titre qui est donné par Justin à l'Esprit-Saint : « l'Esprit prophétique » ; dans les formules liturgiques qu'il reproduit on retrouve l'expression traditionnelle : « l'Esprit-Saint ».

Ces textes, ainsi différenciés par leurs nuances, se ressemblent par leurs traits essentiels : et d'abord par l'origine traditionnelle de la doctrine qu'ils énoncent : même lorsque Justin parle en son propre nom, il ne veut parler que comme témoin de l'Église ; la foi qu'il expose n'est point son sentiment personnel, c'est la foi commune des chrétiens « nous vénérons, dit-il, nous adorons, nous aimons », et tout cela vient de l'enseignement traditionnel que nous avons reçu : μαθόντες.

L'énoncé le plus explicite et le plus autorisé de cette foi, c'est la formule du baptême, que Justin rappelle par deux fois dans les textes reproduits ci-dessus (61, 3 et 10-13) ; dans le deuxième de ces textes cette formule est accompagnée d'un court commentaire, où l'on peut reconnaître quelques traits du symbole baptismal [1] ; on relève aussi dans ces deux textes le sens particulier que Justin donne au nom de Père : « le Père et Maître de l'univers » ; il y a là sans doute quelque appauvrissement de la formule évangélique et aussi de la doctrine chrétienne, ainsi que nous l'avons remarqué (*supra*, p. 420). La formule du baptême trouve un écho dans les formules liturgiques : Justin nous fait connaître la doxologie eucharistique (65, 3), et les autres doxologies usuelles (67, 2) : c'est au Père seul qu'elles s'adressent, et la gloire lui est rendue au nom du Fils et de l'Esprit [2].

---

[1] Cf. *supra*, p. 149-152.

[2] Sur cette forme de doxologie, v. *infra*, p. 620.

Dans toutes ces formules, officielles ou privées, ce qui apparait en pleine lumière, c'est la foi en trois personnes divines, seules objet de l'adoration des chrétiens[1]; sur les relations mystérieuses qui unissent entre elles ces trois personnes, l'obscurité est grande encore : sera-t-elle jamais levée ici-bas? plus tard du moins les définitions de l'Église guideront le chrétien un peu plus avant dans l'intelligence du mystère; mais ce que tous les chrétiens professent dès cette époque, c'est que le culte divin est dû au Père, au Fils, au Saint-Esprit, et à eux seuls. Au jour du baptême, c'est au Père, au Fils et au Saint-Esprit que le chrétien engage sa foi, c'est en leur nom qu'il est régénéré et illuminé; cet acte définitif commande toute sa vie, ici-bas et au ciel.

Ce que nous pouvons glaner, ici ou là, chez saint Justin, au sujet du Saint-Esprit, ne fait que confirmer ce que ces textes nous ont appris. La distinction des trois personnes est très nettement marquée *Apol.*, I, 60 : par une interprétation, d'ailleurs très arbitraire, Justin croit retrouver dans le *Timée* de Platon un vestige défiguré de la doctrine de Moïse : si Platon a écrit (*Tim.*, 36 bc) : « Il l'a imprimé en X dans l'univers », c'est qu'il avait lu, sans le comprendre, le récit mosaïque de l'histoire du serpent d'airain et de la croix; Justin poursuit :

> « 6. Si Platon parle d'une troisième puissance, c'est qu'il avait lu dans le livre de Moïse que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. 7. Car il donne la seconde place au Verbe qui vient de Dieu, qu'il dit avoir été imprimé en X dans l'univers, et le troisième à l'Esprit qui a été dit être porté sur l'eau; il parle ainsi : Les troisièmes sont autour du troisième[2]. »

Dans le texte de la seconde épître platonicienne, d'où sont tirés ces mots, il n'est pas question d'Esprit; il est évident que cette exégèse est violente et arbitraire; mais nous ne recherchons pas ici la pensée de Platon ou de l'auteur de la Lettre; celle de Justin apparait plus clairement par la violence même qu'il fait à son auteur ; manifestement il veut, à tout prix, retrouver chez lui ces trois termes divins : Le Père de l'univers, le Verbe divin, l'Esprit prophétique; s'il lui impose cette croyance, c'est que cette croyance s'est d'abord imposée à lui-même. On remarquera de plus comment, dans les gloses qu'il ajoute au texte, il introduit la gradation qui lui est familière : δευτέραν μὲν γὰρ χώραν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ λόγῳ... δίδωσι, τὴν δὲ τρίτην τῷ... πνεύματι.

---

[1] Sur l'insertion des anges dans *Apol.*, I, 6, 2, v. *supra*, p. [illegible].

[2] PLATON, *epist.* II (312 e); le texte porte : περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστί, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. Δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

Tout autant que la distinction, la personnalité de l'Esprit est pour Justin une donnée certaine; on pourrait la trouver dans les textes très nombreux où l'Esprit est dit parler, prédire, annoncer par les prophètes[1]; elle est particulièrement manifeste dans ce passage du *Dialogue,* 36, 6 : commentant le psaume XXIII, il écrit : « Comme les princes de l'armée céleste le voyaient sans beauté, honneur ni gloire en son aspect, ils ne le reconnaissaient pas et ils demandaient : Quel est donc ce roi de gloire? Et l'Esprit-Saint leur répond soit au nom du Père, soit en son propre nom[2] : Le Seigneur des puissances, voilà le roi de gloire ». Cette expression ne peut se comprendre si l'Esprit-Saint n'est pas conçu par Justin comme une personne au même titre que le Père.

Justin aime à appeler l'Esprit-Saint l'Esprit prophétique[3], et en effet l'action qu'il lui reconnaît le plus souvent est l'inspiration des prophètes; nous savons cependant que le Verbe de Dieu, lui aussi, est représenté par Justin comme la source de l'inspiration (*supra,* p. 464); on ne conclura pas de là à la confusion des deux personnes divines. On ne la verra pas non plus dans l'attribution, faite par Justin, au Verbe de Dieu de la conception virginale; après avoir rapporté l'annonciation faite par l'ange à Marie, et commenté la prophétie d'Isaïe (vii, 14), il poursuit (*Apol.* i, 33, 4) : « La puissance de Dieu, venant sur la vierge, l'a couverte de son ombre et l'a rendue mère en la laissant vierge » ; il rapporte ensuite le message de l'ange : « Voici que tu concevras dans ton sein par l'opération du Saint-Esprit, et tu enfanteras un fils, et il sera appelé Fils du Très Haut, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » ; et il explique ainsi tout cela : « Dans l'Esprit, dans la Puissance venue de Dieu on ne peut voir autre chose que le Verbe ; il est le premier-né de Dieu, comme l'a enseigné Moïse, le prophète dont j'ai parlé plus haut ; et cet Esprit, venant sur la Vierge et la couvrant de son ombre, la rendit enceinte, non par commerce charnel, mais par puissance » (*ib.*, 6). Cette interprétation de la conception virginale n'est pas isolée[1] ; elle s'explique par la valeur indéterminée qu'ont, surtout dans les premiers siècles, les termes d'Esprit et de Puissance[2].

---

[1] Ainsi dans ce chapitre même de l'*Apologie* I, 60, 8.

[2] ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου... Cf. Kattenbusch, II, p. 289. Cette expression ἀπὸ προσώπου s'emploie pour déterminer la personne qu'un auteur fait parler ou met en scène; ainsi *Apol.* I, 36, 1 et 2 : ... ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ... θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ κυρίῳ. Cf. Puech, p. 323, n. 2.

[3] Cf. la note d'Otto, sur *Apol.* I, 6, p. 23.

L'Esprit-Saint est la source non seulement de l'inspiration prophétique, mais aussi des dons de sanctification et d'illumination qui jadis ont été départis aux saints de l'ancienne loi et, aujourd'hui, aux chrétiens. Justin a exposé sa pensée à ce sujet dans deux chapitres du *Dialogue* (87-88) ; il se fait objecter par Tryphon le texte d'Isaïe (xi, 1-3) où il est dit que « sur lui se reposera l'Esprit de Dieu, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, et il sera rempli de l'Esprit de crainte de Dieu » ; « comment, lui demande Tryphon, peut-on prouver qu'il était préexistant, celui qui est ainsi rempli des puissances de l'Esprit-Saint, comme si jusque-là il en avait été dépourvu? » (87, 2).

---

[1] Cf. *supra*, p. 247, et *Origines*, p. 344 sq. : « Beaucoup des plus anciens Pères, sous l'influence d'une terminologie encore indécise, ont entendu ici par l'Esprit-Saint le Fils, et par sa venue son incarnation : ainsi saint Justin, saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire. » Sur saint Irénée, v. *infra*, p. 570 sq.

[2] Cf. Feder, p. 122 ; Puech, 323 sq. M. Puech (324) suggère cette raison de l'exégèse de Justin : « Il est probable que Justin a voulu ainsi éviter aussi sûrement que possible l'idée de toute espèce de paternité, au sens humain, et qu'il n'a pas cru, — à tort ou à raison, — pouvoir y mieux réussir qu'en établissant expressément que le Verbe, fils de Marie, s'est incarné lui-même. »

Justin répond :

> « Ces puissances de l'Esprit que ce texte énumère, il ne dit pas qu'il en ait été jusque-là dépourvu et qu'elles soient venues en lui, mais qu'elles devaient se reposer en lui (ἀνάπαυσιν ποιεῖσθαι), c'est-à-dire se terminer en lui (πέρας ποιεῖσθαι), de sorte qu'il ne devait plus y avoir dans votre race des prophètes comme par le passé, ce que vous pouvez voir de vos yeux; car après lui absolument aucun prophète ne s'est levé parmi vous » (*ib.*, 3).

Il expose ensuite que les grands hommes de l'Ancien Testament ont reçu tel ou tel de ces dons : Salomon, l'esprit de sagesse; Daniel, l'esprit d'intelligence et de conseil, et ainsi des autres. Puis il poursuit :

> « L'Esprit s'est reposé (ἀνεπαύσατο), c'est-à-dire a cessé (ἐπαύσατο), quand fut venu celui après qui toutes ces choses devaient cesser chez vous, et prendre en lui leur repos et puis, selon la prophétie, redevenir les dons que, selon la grâce de la Puissance de cet Esprit, il donne à ceux qui croient en lui, selon qu'il sait que chacun en est digne » (*ib.*, 5).

Au chapitre suivant, il confirme cette exégèse par le fait des charismes qui se produisent dans l'Église, puis par l'interprétation des principaux mystères de la vie du Christ : l'Esprit-Saint, par exemple, est descendu sur Jésus au Jourdain (88, 3) : ce n'est pas que le Christ ait eu besoin d'être baptisé, ou qu'il ait eu besoin de la descente de l'Esprit (4); mais il fallait qu'un signe fût donné aux hommes pour leur faire connaître qui était le Christ (6 et 8).

A travers toutes les sinuosités de ces chapitres on peut reconnaître une pensée directrice : le Fils de Dieu n'avait pas besoin de recevoir l'Esprit-Saint ni ses dons; les manifestations de l'Esprit, qu'on peut lire dans l'évangile, sont donc non le point de départ de la sainteté du Christ ou de sa filiation divine, mais des signes donnés aux hommes pour leur faire reconnaître sa mission et sa personne. D'autre part, ces dons divins de l'Esprit ne sont plus, depuis l'incarnation, départis comme ils l'étaient autrefois; ils reposent dans le Christ, et c'est lui qui les dispense, comme il le veut, à ses fidèles. Mais cette dispensation souveraine ne supprime pas le rôle de l'Esprit-Saint : c'est « selon la grâce de la puissance de cet Esprit » que ces différents dons sont départis par le Seigneur.

On retrouve la même idée dans un développement ultérieur du *Dialogue*, 116, 1. Justin explique la signification symbolique d'une vision du prophète Zacharie : « Il m'a montré, disait le prophète, le grand-prêtre Jésus se tenant en face de l'ange du Seigneur, et le diable se tenait à sa droite[1], cherchant à lutter contre lui, et les vêtements de Jésus étaient souillés, et il se tenait en face de l'ange » (*Zachar.*, III, 1. 3). Tout cela, expose Justin, est un symbole de notre Jésus et de son action :

> « J'affirme que cette révélation encore a été faite en vue de nous qui croyons au Christ, ce grand prêtre crucifié ; nous vivions dans la débauche et absolument en toutes sortes de souillures ; mais, par la grâce qui vient de notre Jésus, selon la volonté de son Père, nous avons dépouillé toutes ces mauvaises souillures dont nous étions couverts ; et le diable nous menace, éternel adversaire, cherchant à nous tirer tous à lui, et l'ange de Dieu, c'est-à-dire la puissance de Dieu, qui nous est envoyée par Jésus-Christ, lui tient tête, et il s'éloigne de nous » (116, 1).

Cette force que représente l'ange de Dieu, c'est « la puissance de Dieu qui nous est envoyée par Jésus-Christ » ; c'est, comme vient de le dire Justin, « la grâce qui vient de notre » Jésus, selon la volonté de son Père[2] ». On reconnait ici la théologie esquissée plus haut : les dons de l'Esprit sont départis aux chrétiens par le Christ, source et principe de toute grâce [1].

---

[1] ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ (115, 2), par distraction sans doute. Archambault traduit : « à sa gauche ».

[2] Le texte de Justin ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ a provoqué bien des commentaires et a été diversement interprété : dans sa note (p. 414), Otto, suivant l'interprétation de Neander, Baumgarten-Crusius, Nitzsch, pense que c'est l'Esprit-Saint qui est désigné par Justin comme l'ange et la puissance de Dieu. Archambault estime que c'est le Fils de Dieu : « il est assez probable que par cette expression (puissance), de même que par celle d'ange, appliquée à Jésus-Christ, l'hypostase divine qui est en Lui se trouve désignée comme le premier de tous ces êtres » (les anges). Cette deuxième interprétation est tout à fait invraisemblable : « la puissance envoyée par Jésus-Christ » ne peut être le

Il faut ajouter à ces textes la mention incidente qu'on rencontre au début du *Dialogue* (4, 1) ; le vieillard dit à Justin : « Est-ce que l'intelligence humaine verra jamais Dieu, si elle n'est revêtue de l'Esprit-Saint ? » Ce trait suffit à marquer toute la distance qui sépare le philosophe converti des platoniciens qui furent ses maîtres : lui, comme eux, voit dans la contemplation de Dieu le but suprême de la vie ; mais eux y tendent par leurs propres forces, se prévalant d'une affinité naturelle qu'ils imaginent entre Dieu et l'homme ; lui n'a plus ces illusions, mais il compte sur ces dons de l'Esprit que le Christ confère à ses fidèles.

Fils de Dieu ; l'interprétation d'Otto n'est pas beaucoup plus acceptable : nous ne trouvons nulle part ailleurs l'Esprit-Saint désigné comme l'ange de Dieu. Le contexte semble imposer le sens que nous exposons ci-dessus : cette « puissance de Dieu qui nous est envoyée par Jésus », c'est « la grâce qui vient de Jésus » ; le nom d'ange ne lui est pas donné ici proprement ; ce n'est qu'une allusion au texte prophétique interprété symboliquement : « l'ange de Dieu, c'est-à-dire la puissance... ». Cf. Feder, p. 219.

[1] On peut remarquer l'expression τῆς παρὰ τοῦ... Ἰησοῦ χάριτος. Elle est parallèle à l'expression παρὰ τοῦ κυρίου, παρὰ τοῦ πατρός, par laquelle Justin aime à représenter le Père comme la source ou l'origine de la vie divine : *Dial.*, 56, 23 ; 60, 5, etc. Au reste, Dieu le Père est, lui aussi, décrit comme la source de la grâce : 58, 1 ; 69, 6.

CONCLUSION

LES SOURCES DE JUSTIN.

En terminant cette étude, nous pouvons apprécier d'ensemble la théologie de Justin, en discerner les sources et le caractère.

Certains historiens, comme Engelhardt et Aubé[1], ont vu en Justin un philosophe mal converti, continuant dans l'Église à enseigner les spéculations platoniciennes ou stoïciennes; d'autres, comme le P. Pfattisch, sans mettre en doute la profondeur et le sérieux du christianisme de Justin, estiment cependant que le système platonicien a pesé constamment sur sa pensée et a déformé sa théologie. Nous espérons avoir montré que cette position même est intenable : avant d'en être le martyr, Justin a été le témoin fidèle de la foi chrétienne. On ne peut lire sans émotion la dédicace si simple et si noble de la première *Apologie :* « A l'empereur Titus Ælius Hadrianus... en faveur des hommes de toute nation qui sont injustement haïs et persécutés, moi, *l'un d'eux,* Justin... j'adresse ce discours et cette requête[2]. »

---

[1] La sévérité d'Engelhardt s'explique en grande partie par ses préjugés luthériens : ce qu'il reproche avant tout à Justin, c'est d'avoir méconnu les dogmes de la justification, de la rédemption, de la liberté et du péché, de la foi et des œuvres (371 sq.); il conclut : « keine einzige christliche Lehre lässt sich bei ihm nachweisen, die nicht den modificirenden Einfluss der heidnischen Denkweise erfahren hätte » (372). Le jugement d'Aubé (*saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1861) est encore beaucoup plus radical; il s'efforce de montrer que la sagesse antique avait déjà enseigné tout ce que Justin expose, et même tout ce que le christianisme professe; par exemple, à propos de la vie future, après avoir allégué quelques textes de Platon, de Plutarque et de Cicéron, il conclut : « Voilà, sur ce point, où la philosophie païenne s'est arrêtée, et saint Justin, j'allais dire le christianisme, ne s'est pas élevé plus haut, n'a rien dit de plus précis ni de plus sublime ! » (p. 199). On relira, au sens opposé, l'appréciation de Mgr Freppel, *Saint Justin*, surtout p. 332-374.

[2] On ne peut s'empêcher de comparer cette noble simplicité aux

Cette attitude ne se dément pas au cours de ses ouvrages : il reste simplement « l'un des chrétiens », héritier de la doctrine commune et la transmettant à son tour; on remarque, dans l'*Apologie* surtout, l'insistance avec laquelle reviennent ces expressions : « nous avons appris », « on nous a enseigné », etc.[1]. Cette doctrine traditionnelle est transmise telle qu'elle a été reçue : *Apol.* I, 6, 2 : παντὶ βουλομένω μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδίδοντες. 13, 1 : ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες. Et en effet, cette doctrine, c'est la vérité intégrale et définitive; nous avons exposé plus haut (p. 434 sqq.) le rapport que conçoit Justin entre la vérité partielle, disséminée dans l'humanité, et la vérité totale, qui nous est apparue en Jésus-Christ; les philosophes ont, à des degrés divers, participé au Verbe de Dieu, et c'est de là qu'ils tiennent les vérités qu'ils possèdent; mais les contradictions qui les opposent entre eux rendent manifestes l'imperfection de leur science et les erreurs dont elle est mêlée; le christianisme au contraire est la vérité totale et pure :

> *Apol.* II, 10, « 1. Nos dogmes sont plus augustes que toute doctrine humaine, parce que tout ce qui appartient au Verbe se trouve dans le Christ... 8. Socrate ne put persuader à personne de mourir pour sa doctrine; mais le Christ, que Socrate a connu partiellement,... le Christ a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même les artisans et des hommes tout à fait ignorants, qui ont méprisé l'opinion, la crainte et la mort; car il est la vertu du Père ineffable et non pas un produit du logos humain. »
>
> *Ib.*, 13, 2. « Je suis chrétien et, je l'avoue, tout mon désir, tout mon effort est de me faire reconnaître comme chrétien. Ce n'est pas que les enseignements de Platon soient entièrement étrangers à ceux du Christ, mais ils ne leur sont pas en tout semblables... 4. Tout ce qui, chez tous, a été bien dit, nous appartient à nous chrétiens. »

Et, s'il met tant de complaisance à retrouver dans l'hellé-

---

rodomontades de Tatien, *Discours*, 1 : « Nous nous sommes détournés de votre sagesse, et pourtant j'étais un de ses plus éminents représentants. »

[1] παρειλήφαμεν : *Apol.* I, 10, 1.2; 19, 6. παρελάβομεν : *Dial.*, 43, 2. παραλαβόντες : *Apol.* I, 4, 7; 13, 1. παρέλαβον : *Dial.*, 117, 3. δεδιδάγμεθα : *Apol.* I, 10, 1. 2; 14, 4; 21, 6; 27, 1. II, 4, 2, ἐδιδάχθημεν : I, 6, 2; 13, 1; 17, 1; 46, 2; 66, 2. *Dial.*, 133, 6, etc.

nisme des semences de vérité, ce n'est pas pour prêter à la vérité chrétienne un appui dont elle n'a pas besoin :

> *Apol.* I, 23, 1. « Les enseignements que nous vous donnons et que nous avons reçus du Christ et des prophètes qui l'ont précédé sont seuls vrais et plus anciens que tous vos écrivains, et, si nous vous demandons de les recevoir, ce n'est pas parce que nous disons la même chose qu'eux, c'est parce que nous disons la vérité[1]. »

Ces affirmations catégoriques s'éclairent encore de la théorie de la révélation telle que Justin l'expose au début du *Dialogue* et que nous l'avons exposée (p. 66 sq.) : si nous voulons connaître Dieu non pas comme on connaît un théorème, mais comme on connaît une personne, — et c'est cette connaissance que requiert la religion, — il nous faut entrer en relation avec lui ; des relations immédiates par l'extase, les platoniciens en ont rêvé, mais c'est une chimère ; restent donc ces relations qui, par l'intermédiaire de ceux qui ont vu et entendu Dieu, les prophètes, nous relient à lui.

Cette théorie très consciente et très ferme confirme l'enseignement des *Apologies* sur la transcendance du christianisme : entre les spéculations des philosophes et la doctrine du Christ et des prophètes, il n'y a pas de commune mesure, parce qu'il n'y a pas d'origine commune : le christianisme et le christianisme seul nous communique la révélation divine, et nous fait connaître Dieu intimement.

---

[1] Pour bien apprécier ce dogmatisme de saint Justin, on peut compléter les traits que nous venons de relever par le jugement qu'il porte sur les hérésies (*Dial.*, 35, 2-6). « Il y a des hommes qui professent le christianisme, qui reconnaissent que le Jésus qui a été crucifié est Seigneur et Christ, et qui enseignent non sa doctrine, mais celle qui vient des esprits d'erreur... Il y en a et il y en a eu, amis, qui ont enseigné des doctrines et des pratiques blasphématoires, en se présentant au nom de Jésus ; nous les désignons par le nom de chacun des hommes qui ont été les auteurs de ces doctrines et de ces systèmes. Chacun d'eux, à sa manière, enseigne à blasphémer l'Auteur de l'univers, et le Christ dont il prophétisa la venue, et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; nous n'avons rien de commun avec aucun d'eux, nous savons qu'ils sont athées, impies, injustes, pervers, et qu'au lieu de vénérer Jésus, ils ne le confessent que de nom. » Cf. sur tout cela, G. Bardy, art. *Justin, Dict. de Théol.*, col. 2250 sqq.

Cet ensemble doctrinal si cohérent, affirmé avec tant d'énergie, a reçu du martyre de saint Justin la confirmation suprême : « Personne, avait-il dit, n'a cru Socrate jusqu'à mourir pour ce qu'il enseignait; mais pour le Christ des artisans même et des ignorants ont méprisé la crainte et la mort. » C'est ce qu'il fit lui-même avec la petite troupe d'humbles disciples qui le suivit devant le préfet Rusticus et qui partagea son supplice. Chariton, Charito, Évelpiste, Hiérax, Péon, Libérien, ces pauvres gens ne ressemblant guère à la brillante couronne de jeunes gens qui entouraient Socrate mourant; mais tous, esclaves ou hommes libres, moururent pour la foi que leur avait enseignée Justin.

Cette foi, reçue de Dieu, c'était bien le trésor le plus cher de l'apologiste; il avait consacré sa vie à l'enseigner et à la défendre; il est mort pour la confesser.

L'Église a recueilli ce témoignage avec vénération. Nous en trouverons bientôt la preuve en étudiant Tatien, disciple fidèle tant que son maître a vécu, puis cherchant à se parer de sa gloire et s'en prévalant pour s'affranchir.

Mais en face de ce disciple orgueilleux un autre grandit, Irénée, disciple qui devait dépasser le maître, mais qui devait garder jusqu'au bout à l'apologiste romain une admiration docile qui est pour lui le plus glorieux des témoignages.

CHAPITRE II

TATIEN[1].

Les premiers renseignements que nous possédions sur Tatien nous sont fournis par Tatien lui-même; il a inséré dans son œuvre bien des traits d'autobiographie; nous retiendrons seulement le dernier; il termine ainsi son discours :

> « Voilà, Grecs, ce que j'ai composé pour vous, moi Tatien, le philosophe à la manière des barbares, né dans la terre des Assyriens, élevé d'abord dans vos croyances, puis dans celles que maintenant je fais profession de prêcher. »

Dans les chapitres précédents, il nous confie que, s'il s'est détaché de la sagesse hellénique, il en avait été jadis « l'un des plus éminents représentants » (1); il rappelle ce qu'il a vu chez les païens, les hontes de leurs spectacles (22) et de leurs sacrifices (23), la folle vanité de leurs philosophes, de leurs rhéteurs, de leurs grammairiens (25 sqq.); il a été initié aux mystères, il a fait l'épreuve des différents cultes; enfin il a rencontré des écrits barbares, plus anciens que les livres des Grecs, et il a été converti (29).

Dans tout cela, moins encore que dans le *Dialogue avec Tryphon*, on reconnaîtra une autobiographie; évidemment la part est largement faite aux développements oratoires; on voit cependant que Tatien avait longtemps vécu en païen, avait longtemps cherché la vérité, et l'avait enfin trouvée dans la lecture des livres saints. Pour lui d'ailleurs, comme pour Justin, les livres n'avaient pas été les seuls témoins de la vérité. Ce qu'il dit (ch. 32) des mœurs chrétiennes montre qu'il en avait subi l'ascendant.

---

[1] Éditions : Maran (reproduit dans *PG*, vi); Otto (*corpus apologetarum*, vi); Schwartz, *Texte und Unters.*, iv, 1 (Leipzig, 1888). A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Paris, 1903); id., *Les Apologistes grecs*, ch. v, p. 148-171. R. C. Kukula, *Tatians sogenannte Apologie* (Leipzig, 1900).

Né vers l'an 120 en Assyrie, il vint à Rome, s'y convertit et y devint disciple de saint Justin. On remarquera l'ascendant exercé sur cet homme par le saint martyr : Tatien n'avait pas un caractère souple et, dès son entrée dans l'Église, il a conscience de ce qu'il vaut, peut-être même au delà de sa valeur réelle; cependant il se présente comme le disciple de Justin; il en parle dans son *Discours* avec une admiration émue[1]; d'après le témoignage de saint Irénée, il est maintenu dans la vérité tant que son maître vit; à la mort de celui-ci, la gloire de Justin, dont il fait la sienne propre, l'exalte et l'enfle[2]. Tout ceci donne au maître un relief qui nous fait mieux apprécier sa grandeur[3]. L'influence ainsi subie est d'autant plus remarquable que les différences sont plus profondes entre le maître et le disciple, et que les outrances de Tatien semblent l'avoir moins disposé à subir l'influence d'un homme calme et pondéré comme était Justin.

Tatien à son tour eut pour élève Rhodon, dont Eusèbe nous fait connaître l'activité théologique et les polémiques contre Marcion[1]. On aperçoit ainsi, dans toute la seconde moitié du IIᵉ siècle, un didascalée romain qui, sans avoir l'influence, le rayonnement du didascalée d'Alexandrie, fut cependant un centre actif d'enseignement et de formation chrétienne[2]. Tatien le dirigea peu de temps : le martyre de saint Justin avait eu lieu entre 163 et 167; en 172, la défection de Tatien était consommée[3]; il avait quitté Rome, et c'est en Orient qu'il répandit son hérésie et qu'il mourut.

---

[1] 18 : « L'admirable Justin a dit justement que les démons sont comparables à des brigands. » 19 (parlant de Crescens) : « Lui qui prétendait mépriser la mort, craignait tellement la mort, qu'il fit son possible pour nous y précipiter, Justin et moi, comme si la mort était un mal, parce que Justin, qui prêchait la vérité, convainquait les philosophes de gloutonnerie et de mensonge. »

[2] *Haer.*, I, 28, 1 (690) : « Quelques-uns contredisent le salut de notre premier père; Tatien le premier a introduit ce blasphème; il avait été auditeur de Justin; tant qu'il fut avec lui, il ne proféra rien de tel; mais, après le martyre de Justin, ayant abandonné l'Église, étant exalté et enflé par la réputation de son maître, il se crut supérieur aux autres, et fonda une nouvelle espèce de didascalée. Il imagina des éons invisibles, comme ceux qu'on trouve dans les fables de Valentin; comme Marcion et Saturnin, il appela le mariage une corruption et une débauche; de lui-même il soutint qu'Adam n'est pas sauvé. » EUSÈBE, *H. E.*, IV, 29, transcrit ce passage d'Irénée et y ajoute quelques renseignements supplémentaires sur Tatien et sur la secte des Encratites, fondée par lui.

[3] PUECH, *Apologistes*, p. 149, remarque justement : « Ceux qui sont tentés de trop mépriser le philosophe chrétien de Naplouse ne devraient pas oublier que celui qui a su attirer à lui un disciple tel que Tatien n'a certainement pas pu manquer de tenir à Rome un rôle assez en vue et d'y gagner, dans un certain monde, une réelle influence. »

Parmi ses ouvrages, le *Discours aux Grecs* était au jugement d'Eusèbe, « le plus beau et le plus utile » (*H. E.*, IV, 29). C'est le seul que nous ayons à considérer ici. Il date, semble-t-il, des années qui précèdent immédiatement la rupture de l'apologiste avec l'Église[4].

Ce petit livre est avant tout un livre de combat : Tatien mène contre le paganisme une offensive passionnée. Nous avons déjà attiré l'attention sur ce caractère de sa polémique (*supra*, p. 399) bien différente de celle de saint Justin, mais étroitement apparentée à celle de Tertullien. C'est l'aspect le moins original de son œuvre et, pour nous, le moins intéressant. Ce que nous devons étudier chez lui, c'est l'exposé qu'il nous présente de la doctrine chrétienne; l'autorité théologique en est médiocre, venant d'un homme déjà à demi engagé dans l'hérésie; l'intérêt historique n'en est pas négligeable.

---

[1] *H. E.*, V, 13.

[2] Cf. *supra*, p. 408, n. 1.

[3] Eusèbe, dans sa Chronique, rapporte la chute de Tatien à la douzième année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire à l'année 172-173.

[4] HARNACK, *Literatur*, II, 1, 284 sqq., suppose que le *Discours* fut composé à Rome, du vivant de Justin, à la date à peu près où Justin faisait paraître son Apologie, le Discours aurait pour but de faire connaître et de justifier le passage de Tatien au christianisme. A l'extrême opposé, KUKULA a fait toute sa dissertation pour prouver que le Discours est la leçon d'ouverture du didascalée hérétique fondé par Tatien, en Asie Mineure, vers 172. Ces deux hypothèses extrêmes ont trouvé peu d'écho : la façon dont Tatien parle de Justin s'entend mieux si Justin est déjà mort ; le ton n'est pas d'un néophyte, mais de quelqu'un qui, depuis assez longtemps déjà, est attaché au christianisme. D'autre part, l'hérésie n'est pas déclarée, mais on sent ici ou là des tendances dangereuses, par exemple au ch. 18, en parlant de la matière. Cf. PUECH, *Recherches*, p. 36; *Apologistes*, p. 151; KUKULA, p. 29 et 49; GEFFCKEN, p. 105. On y distingue déjà certaines tendances qui font pressentir l'encratisme que bientôt Tatien va enseigner.

Nous avons traduit et commenté ci-dessus (p. 450) le texte le plus important : le ch. 5. Nous y avons relevé l'influence de Justin : même souci d'exclure toute hypothèse de division ou d'amputation en Dieu; même recours aux comparaisons des torches allumées l'une de l'autre ou du logos humain; mais nous avons constaté aussi que la conception de la génération divine est, chez Tatien, moins ferme qu'elle ne l'était chez Justin : le Verbe est dit « l'œuvre première-née du Père », ἔργον πρωτότοκον, formule incorrecte et dont les deux termes se contredisent l'un l'autre. Enfin la distinction du double état du Verbe, latent d'abord, puis proféré, apparaît chez Tatien dans une lumière fâcheuse[1].

On reconnaît là des semences d'erreur, et l'on a raison; mais il serait faux et injuste de ne voir que cela dans la théologie des apologistes, et même dans celle de Tatien; il est un autre aspect de leur doctrine qu'il ne faut pas perdre de vue : le Fils est né de la substance même du Père : affirmation capitale qui se retrouve chez tous les anténicéens, et qui suffit à établir entre leur théologie et la théologie arienne une opposition irréductible[2]. C'est ce que signifie cette comparaison des torches, empruntée à Justin (*Dial.*, 61), et qu'on retrouvera chez Tertullien, chez Lactance[1], puis dans le symbole de Nicée et chez les Pères anti-ariens. Remarquons aussi que, pour Tatien comme pour tous les apologistes, ce n'est pas l'incarnation qui fait du Verbe le Fils de Dieu, c'est la génération divine[2]. Mais, à côté de ces vérités dogmatiques, que l'Église aura le droit de revendiquer comme sa tradition authentique pour en tirer toutes les conséquences, les apologistes et Tatien en particulier se sont laissé entraîner par les philosophes qu'ils visent sur le terrain des spéculations cosmologiques, terrain dangereux et glissant où ils risquaient plus d'un faux pas.

---

[1] Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 212 : « Cette explication est identique à celle de saint Justin. Si le texte n'était pas altéré précisément à l'endroit le plus intéressant, nous saurions avec plus de clarté ce que ces docteurs pensaient de l'état éternel du Verbe avant sa génération. On peut conjecturer qu'ils avaient sur ce point des idées analogues à celles que nous verrons développer par Tertullien, saint Hippolyte et d'autres auteurs, selon lesquels le Verbe est éternel comme puissance, comme faculté divine. Cette conception a le grave inconvénient de paraître exclure une existence vraiment personnelle; elle pèche par sa ressemblance avec le modalisme, comme l'idée ultra hypostatique du logos prophorikos pèche par sa ressemblance avec le trithéisme. » Ces griefs ne sont pas sans fondement dans le texte de Tatien; mais Duchesne a eu tort de supposer entre les écrivains de cette époque une unité d'interprétation théologique et de faire peser contre eux tous, en particulier contre Justin, la même accusation (cf. *supra*, p. 449 sqq.).

[2] Cf. Duchesne, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, XLVI (déc. 1882), p. 496 sqq.

Après une courte digression sur la résurrection des corps et le jugement, Tatien revient à la théologie du Logos :

> Ch. 7. « Ainsi donc le Logos céleste, esprit né du Père, Raison issue de la puissance raisonnable, a, à l'imitation du Père qui l'a engendré, fait l'homme image de l'immortalité, afin que, comme l'incorruptibilité est en Dieu, de même l'homme participe à ce qui est le lot de Dieu, et possède l'immortalité. Mais, avant de former l'homme, le Logos crée les anges. Et ces deux espèces de créatures ont été faites libres, ne possédant pas par nature le bien, qui n'appartient qu'à Dieu... Voici donc ce qui concerne les anges et les hommes. Quant au Logos, comme il avait en lui-même la puissance de prévoir l'avenir..., il prédisait l'issue des événements futurs, et, par les défenses qu'il formulait, il se montrait comme celui qui s'oppose au mal et qui loue ceux qui savent rester bons. »

On voit ici le rôle du Logos non plus seulement dans la création, mais dans le gouvernement du monde, dans la prédiction de l'avenir, dans la promulgation de la Loi. Par tous ces traits Tatien se rattache à saint Justin et, comme son maître, il attribue l'inspiration des prophètes aussi bien au Verbe qu'à l'Esprit-Saint.

Sur l'incarnation du Verbe, Tatien, comme tous les autres apologistes, Justin excepté, est très peu explicite[3]. On relève cependant deux affirmations, brèves mais catégoriques, de la divinité du Christ[1].

---

[1] Justin, *Dial.*, 61; Tert., *Apol.*, 21; *Prax.*, 8; Lact., *Inst. div.*, iv, 29.

[2] Cf. Harnack, *DG*, i, p. 534.

[3] Puech (*Recherches*, p. 77) estime que ce silence est suspect et

Dans l'exposé théologique des chapitres 5 et 7 l'Esprit-Saint n'apparaît pas; dans le reste du *Discours,* son rôle est plus d'une fois mentionné; sa personne demeure dans l'ombre. Le texte le plus explicite est celui qu'on lit au chapitre 13 :

> « Dans le principe, l'Esprit fut uni à l'âme; mais l'Esprit l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle avait encore comme une étincelle de sa puissance; mais, séparée de lui, elle ne pouvait pas voir les choses parfaites : elle cherchait Dieu et se formait dans son erreur des dieux multiples, suivant les contrefaçons des démons. L'Esprit de Dieu n'est point en tous; mais en quelques-uns qui vivent justement il est descendu, s'est uni à leur âme, et, par ses prophéties, a annoncé aux autres âmes l'avenir caché; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré en elles l'Esprit qui leur est apparenté; celles qui lui ont désobéi et qui ont écarté le ministre du Dieu qui a souffert se sont montrées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices. »

Ce chapitre assez obscur s'éclaire si on le rapproche de la doctrine de Justin, dont Tatien s'est inspiré : « L'intelligence humaine ne voit jamais Dieu, si elle n'est revêtue de l'Esprit-Saint » : c'était l'enseignement que le vieillard donnait à Justin (*Dial.,* 4); Tatien dit de même que, séparée de l'Esprit, l'âme cherche Dieu, mais ne peut le trouver. De même que l'intelligence, l'immortalité est un don de l'Esprit; ici encore Tatien suit Justin, non sans obscurcir cependant une notion déjà un peu confuse[2]. Ici encore, comme chez Justin, l'Esprit-

---

s'explique vraisemblablement par le docétisme de Tatien. C'est trop de sévérité : les autres apologistes de cette époque, qui ne sont pas comme Tatien tombés dans l'hérésie, sont aussi réservés : la vie terrestre du Seigneur est en dehors de leur cadre; ils n'ont pour but que de préparer les âmes à la foi, non de leur faire connaître l'évangile, la vie et l'enseignement de Jésus.

[1] Ch. 13 fin : l'Esprit-Saint est appelé « le ministre du Dieu qui a souffert », τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Plus bas (ch. 21) Tatien, argumentant ad hominem contre les Grecs, leur dit que, racontant si souvent des apparitions de dieux sous forme humaine, ils n'ont pas le droit d'accuser de folie les chrétiens parce qu'ils prétendent que Dieu a pris une forme humaine : οὐ γὰρ μωραίνομεν... θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες.

[2] Dans le *Dialogue,* 5, Justin soutient contre les Platoniciens que,

Saint est l'Esprit prophétique, qui révèle aux âmes justes le secret de l'avenir. Le trait le plus notable est la relation établie entre l'Esprit-Saint et le Christ : nous avons vu (*supra*, p. 479) comment Justin reconnaît dans le Christ le distributeur des grâces de l'Esprit ; c'est cette doctrine que rappelle la brève formule de Tatien, appelant l'Esprit « le ministre du Dieu qui a souffert » ; et ce texte, plus clairement que tous les autres, montre que, pour notre apologiste, l'Esprit n'est pas seulement une force vitale et sanctificatrice, mais une personne. Relevons enfin, entre la Sagesse et l'Esprit, un rapprochement[1] qui n'est peut-être pas fortuit, et que nous retrouverons, plus étroit, chez saint Théophile et chez saint Irénée (*infra*, p. 567 sq.)

---

si l'âme était immortelle, elle serait aussi sans principe, ce qui est manifestement faux ; l'immortalité est confondue ici avec l'éternité. Tatien, lui aussi, repousse de toutes ses forces l'immortalité de l'âme, mais cette négation l'entraîne plus loin que Justin : les âmes justes elles-mêmes sont « dissoutes pour un temps » (ch. 13), mais renaîtront grâce à l'union qu'elles ont eue ici-bas avec l'Esprit. Cf. PUECH, *Recherches*, p. 70 sq. ; BAINVEL, art. *Ame*, *Dict. de Théol.*, I, col. 981 sqq. Il faut ajouter que Tatien distingue deux Esprits (12) : un esprit inférieur, qui anime et différencie les astres, les anges, les hommes, les animaux ; il le conçoit comme le faisaient les stoïciens (cf. PUECH, *Recherches*, p. 65 sqq.) ; et, d'autre part, un Esprit supérieur et divin, qui est identifié avec la Lumière et le Logos (ch. 13) ; il faut sans doute entendre par là la nature divine ; si l'âme s'unit à cet Esprit, elle forme avec lui un couple ou syzygie selon la volonté de Dieu (ch. 15). Cette conception a une couleur gnostique évidente, de même l'opposition établie, *ibid.*, entre les psychiques et les pneumatiques.

[1] αἱ μὲν πειθόμεναι σοφίᾳ σφίσιν αὐταῖς ἐφεῖλκον τὸ πνεῦμα συγγενές...

CHAPITRE III

ATHÉNAGORE [1].

Athénagore ne nous est guère connu que par ses deux petits livres : l'*Apologie* et le traité *de la Résurrection*. Ces livres eux-mêmes ont passé presque inaperçus dans l'antiquité : saint Méthode a cité une fois[2] l'*Apologie*. Philippe de Side, qui écrivait vers 430, a consacré à Athénagore une notice que nous a conservée une chaîne historique ; cette notice est un tissu de confusions manifestes, on n'en peut tirer aucun renseignement certain [3].

L'*Apologie*, dédiée aux deux empereurs Marc-Aurèle et

---

[1] Éditions : MARAN (reproduit dans la *Patrologie*, VI) ; OTTO, *Corpus apologetarum*, VII (1857) ; SCHWARTZ, *Texte und Unters.*, IV, 2 (Leipzig, 1891) ; GEFFCKEN, *Zwei Griech. Apologeten* (Leipzig, 1907). Etudes : commentaire de GEFFCKEN, p. 155-238 ; L. ARNOULD, *De Apologia Athenagorae* (Paris, 1898) ; PUECH, *Apologistes*, p. 172-206 ; TIXERONT, *Mélanges de Patrologie* (Paris, 1921), p. 74-89. L'article *Athenagoras* de MANSEL dans le *Dictionary of Christian Biography* est encore utile.

[2] MÉTHODE, *de resurrectione*, 37 (Bonwetsch, p. 278, 1), citant *Apol.*, 24 (éd. Schwartz, p. 32, 5) ; deux autres allusions, sans citation expresse, sont relevées dans le lexique de Bonwetsch.

[3] *P. G.*, VI, 182 : « Athénagore le premier dirigea le didascalée d'Alexandrie ; il fleurissait au temps d'Hadrien et d'Antonin, à qui il adressa une apologie pour les chrétiens ; tout en étant chrétien, il garda le manteau des philosophes et fut à la tête de l'école Académique. Avant Celse il avait voulu écrire contre les chrétiens ; il avait entrepris l'étude des saintes Écritures pour les combattre ; mais il fut tellement pris par le Saint-Esprit que, comme le grand Paul, il devint de persécuteur maître de la foi qu'il persécutait. Philippe dit que son disciple fut Clément, l'auteur des Stromates, et Pantène le disciple de Clément. » Il y a dans ce texte des erreurs manifestes : ce n'est pas à Hadrien et Antonin que l'Apologie est dédiée, et Pantène a été le maître, et non le disciple de Clément. DUCHESNE (*Origines chrétiennes*, p. 213) se contente de dire : « Athénagore paraît avoir eu dans l'église d'Athènes une situation analogue à celle de saint Justin à Rome ». C'est encore plus que nous n'en savons.

Commode[1], a été écrite après que Commode a été associé à l'empire (27 novembre 176) et avant la mort de Marc-Aurèle (17 mars 180); ce qui est dit, au début, de la paix profonde dont jouit l'empire s'entend mieux avant 178, date où éclata la guerre contre les Marcomans; on a fait remarquer aussi que l'auteur semble ignorer la persécution qui frappa l'église de Lyon, en août 177; l'*Apologie* aurait donc été présentée aux empereurs à la fin de 176 ou pendant le premier semestre de 177[2].

L'*Apologie* est donc postérieure de cinq ou six ans au *Discours* de Tatien; elle nous révèle un auteur tout différent : au lieu d'un polémiste violent, sectaire, qui, à la veille de rompre avec l'Église, la défend en insultant ses adversaires, nous trouvons un apologiste soucieux de gagner au christianisme la sympathie des philosophes : il se plaît à montrer comment les meilleurs d'entre eux ont été persécutés et mis à mort comme le sont maintenant les chrétiens[3]; il les connaît d'ailleurs mieux que ne les connaissait Tatien et, on peut le dire, mieux que les autres apologistes : il a puisé, comme tous ses contemporains, dans les recueils de *Placita*, mais en homme qui pouvait critiquer et interpréter ces données[4]; il cite, pour les avoir lus et compris, quelques écrits de Platon[5]; du stoïcisme aussi il parle avec intelligence et sympathie. Son style est celui d'un atticiste, le plus souvent un peu terne, mais clair, sobre, et s'élevant parfois à l'éloquence, par exemple dans la description des mœurs chrétiennes (ch. 11).

---

[1] L'*Apologie* est dédiée « aux empereurs Marc Aurèle Antonin et Lucius Aurelius Commodus Arméniaques (Germaniques), Sarmatiques, et surtout philosophes. » Cette dédicace a soulevé de longues discussions; cf. GEFFCKEN, p. 157 sq.; MOMMSEN, suivi par SCHWARTZ, a corrigé Arméniaques en Germaniques; Geffcken n'admet pas cette correction et estime que la dédicace entière est suspecte. Il faut du moins reconnaître que l'*Apologie* est adressée à deux empereurs « père et fils » (ch. 18); même si la titulature est incorrecte, les noms de Marc-Aurèle et de Commode doivent être maintenus.

[2] Sur cette discussion cf. ARNOULD, p. 26, qui fait remarquer en particulier ce qui est dit au chapitre 35 : vous nous accusez d'anthropophagie, jamais nos esclaves n'ont rien dénoncé de semblable; or en 177, les esclaves des chrétiens de Lyon les accusèrent de célébrer des festins de Thyeste (*H. E.*, v, 1, 14).

[3] Ch. 31, cf. PUECH, p. 183.

[4] DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 5 : « Nimirum scriptor justa philosophiae institutione imbutus sua idoneo loco immiscere sententiasque suo arbitrio ordinare non dubitavit. »

[5] PUECH, 182 : « On peut admettre que l'auteur de la *Supplique* connaissait le platonisme un peu mieux que Justin et surtout qu'il

Cet écrivain distingué et sympathique nous intéresse surtout par l'exposé qu'il nous donne de sa foi : Les chrétiens croient à un Dieu distinct de la matière, éternel, connaissable seulement par l'esprit, qui a tout fait par son Verbe ; ce Dieu est prouvé par l'ordre du monde (ch. 4), et les païens eux-mêmes lui ont rendu témoignage (5-6). Ce Dieu est unique : il ne peut en effet y avoir plusieurs dieux : on ne peut les supposer unis entre eux, car, étant sans principe, ils ne peuvent être semblables ; on ne peut pas supposer davantage qu'ils composent une divinité unique, car Dieu est simple ; d'autre part, ces dieux ne peuvent être conçus comme séparés : l'un aurait fait le monde et y présiderait ; et l'autre où serait-il? que ferait-il (8)? Tout cela c'est l'enseignement de la raison naturelle ; les prophètes d'ailleurs le confirment, inspirés par l'Esprit divin, dont ils sont les instruments comme la flûte l'est de l'artiste.

De cette théodicée naturelle Athénagore passe à la théologie révélée :

> 10. « J'ai donc suffisamment prouvé que nous ne sommes pas des athées, nous qui adorons le Dieu sans principe, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, incontenable, qui ne peut être atteint que par l'intelligence et la raison, qui est entouré par une lumière, une beauté, un esprit, une puissance ineffables, qui a fait, qui a orné, qui gouverne l'univers par son Verbe... (lacune). Car nous admettons aussi le Fils de Dieu ; et qu'on ne me dise pas qu'il est ridicule que Dieu ait un Fils ; car nous ne concevons pas Dieu le Père et Dieu le Fils à la manière des poètes qui, dans leurs légendes, font les dieux semblables aux hommes ; mais le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père en idée et en puissance ; car c'est de lui et par lui que tout a été fait, le Père et le Fils ne faisant qu'un. Le Fils est dans le Père et le Père

l'avait compris un peu plus finement que lui. Les citations qu'il a faites des dialogues sont moins fragmentaires et plus exactes. Elles proviennent presque toutes de ceux qui étaient le plus connus : *Timée, Gorgias, Phèdre;* une seule est prise au *Politique;* une autre à une *Épître...* »

est dans le Fils par l'unité et la puissance de l'esprit ; le Fils de Dieu est l'intelligence et le Verbe du Père. Et si dans votre haute sagesse, vous voulez savoir ce que signifie l'Enfant, je vais le dire en peu de mots : il était la géniture du Père, non qu'il ait été produit, car Dieu, dès l'origine, étant une intelligence éternelle, avait avec lui son Verbe, puisqu'il est éternellement raisonnable (λογικός), mais pour que, dans toutes les choses matérielles, qui étaient comme une nature informe et comme une terre stérile, les plus pesantes étant mêlées aux plus légères, il fût, parmi elles, idée et énergie, étant sorti au dehors. C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : Le Seigneur, dit-il, m'a créée, pour être le commencement de ses voies dans l'accomplissement de ses œuvres. D'ailleurs, ce Saint-Esprit lui-même, qui agit sur les prophètes, nous disons que c'est une dérivation de Dieu, dérivant de lui et y remontant comme un rayon de soleil. Qui donc ne s'étonnerait d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang ? Et notre théologie ne s'en tient pas là, mais nous affirmons encore une multitude d'anges et de serviteurs, que le Dieu créateur et démiurge du monde a distribués et répartis par son Verbe pour dominer les éléments, les cieux, le monde et tout ce qu'il renferme, et l'harmonie de tout cela. »

Athénagore expose ensuite la morale chrétienne (ch. 11) et montre que la source de cette morale sainte, c'est la foi :

12. « Est-ce que ceux qui prennent pour devise de leur vie « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain »... seront considérés comme des gens pieux, tandis que nous, on nous prendra pour des impies, nous qui savons que la vie présente est courte et vaut peu de chose, nous qui sommes entraînés par le seul désir de connaître le seul Dieu véritable et son Verbe, (de savoir) quelle est l'unité de l'Enfant avec le Père, quelle est la communauté du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ces termes unis entre eux, l'Esprit, l'Enfant, le Père, qui savons que la vie que nous attendons est plus grande que nous ne pouvons le dire, si toutefois nous quittons ce monde purs de toute faute, nous qui aimons les hommes jusqu'à aimer non seulement nos amis... Encore une fois nous qui sommes tels et qui menons une telle vie, pour éviter le jugement, on croira que nous sommes des impies ? »

L'apologiste réfute ensuite l'idolâtrie et le culte des démons ; dans cette réfutation (ch. 13-30) on peut relever quelques traits qui complètent l'exposé doctrinal que nous venons de transcrire :

16. « Si l'on conçoit les parties du monde comme les puissances de Dieu, nous n'offrons pas notre culte aux puissances, mais à celui qui est leur créateur et leur maître. »

18. « Comme vous, père et fils, avez puissance sur toutes choses parce que vous avez reçu d'en haut la royauté, car « l'âme du roi est dans la main de Dieu », dit l'Esprit prophétique, ainsi tout est soumis au Dieu unique et au Verbe qui vient de lui, qui est son Fils conçu inséparable. »

24. « De même que nous affirmons Dieu et son Verbe qui est son Fils, et l'Esprit-Saint unis par la puissance... (lacune), le Père, le Fils, l'Esprit, parce que le Fils du Père est intelligence, verbe, sagesse, et l'Esprit dérivation comme la lumière l'est du feu, ainsi nous savons qu'il y a d'autres puissances qui se tiennent autour de la matière et qui la pénètrent, et l'une est opposée à Dieu... »

La seule lecture de ces textes fait déjà sentir toute la distance qui sépare Athénagore de Tatien : on sent ici une fermeté, une maturité de pensée qui contraste heureusement avec la précipitation un peu brouillonne de l'auteur du *Discours aux Grecs*. Tout d'abord la distinction est nettement perçue entre les données de la raison naturelle et la révélation. Après avoir établi par une argumentation vigoureuse que Dieu est nécessairement unique, Athénagore conclut : « Si nous nous contentions de ces raisonnements, on pourrait croire que notre doctrine est purement humaine (9) »; il passe de là à l'autorité des prophètes qui confirme tout ce qu'il vient de prouver, puis il aborde le grand mystère chrétien : la Trinité. C'est un mystère en effet, et l'on aura remarqué qu'il n'en attend la pleine révélation que dans l'autre vie; ici-bas l'âme est tendue vers cette contemplation où elle aspire, et ce désir est la seule force qui l'entraîne (ch. 12). Ce texte nous fait comprendre ce qu'était pour le chrétien la foi en la Trinité, non pas spéculation pure, mais vraiment foi religieuse, faisant pressentir et désirer cette contemplation dont elle est le gage.

Les énoncés du dogme sont fragmentaires et doivent être complétés les uns par les autres. Ce qu'on y saisit d'abord ce sont les trois termes divins : Père, Fils (appelé indifféremment Fils ou Enfant, υἱός ou παῖς[1]) et Esprit. Athénagore admet encore d'autres êtres surhumains, des anges, des puissances, mais ce sont des serviteurs de Dieu, préposés par lui à l'administration du monde[1]; au contraire c'est en Dieu même qu'Athénagore distingue le Père, le Fils et l'Esprit[2]. Leur distinction est mystérieuse, comme leur union; ici-bas nous désirons la contempler sans y arriver jamais pleinement[3].

---

[1] HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes,* p. 225, remarque

Athénagore s'efforce cependant de la faire entendre. Il parle d'abord du Fils, et avant tout il efface de l'esprit de ses lecteurs païens les imaginations grossières que ce mot peut éveiller dans leur esprit (10) : « Nous ne concevons pas Dieu le Père et Dieu le Fils à la manière des poètes qui, dans leurs légendes, font les dieux semblables aux hommes », et il poursuit : ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ce texte est tout pénétré de réminiscences johanniques;

---

justement que, dans la langue des apologistes, υἱός et παῖς ont le même sens; « il est, ajoute-t-il, particulièrement notable qu'Athénagore ait employé παῖς, au sens de υἱός, dans la formule trinitaire ».

[1] 10 : οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξεν περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανούς... Tout ce chapitre est à rapprocher de Justin, *Apol.* I, 6 (*supra*, p. 469) : pour prouver la même thèse (les chrétiens ne sont pas athées), Athénagore développe le même argument : les chrétiens croient en Dieu le Père, en son Fils, au Saint Esprit, et de plus ils reconnaissent l'existence des anges; même argument chez Justin, mais les anges y forment le cortège du Fils de Dieu, tandis que chez Athénagore ils sont considérés à part et leur subordination est plus nettement marquée.

Ailleurs (ch. 16 et 24) Athénagore nomme les « Puissances ». Geffcken (p. 214) voit là une réminiscence philonienne; la chose est possible; mais il ne faut pas oublier que cette théorie des puissances était familière à tout l'hellénisme. Cf. *Origines*, note A, p. 548 sqq.

[2] 10 : τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; 24. ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱόν, τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν... τὸν πατέρα, τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα...

[3] 12 : ἄνθρωποι..., ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν ὄντως θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός...

c'est la première fois que l'influence théologique de l'évangile de saint Jean est aussi manifeste dans l'histoire du dogme de la Trinité : c'est d'abord la théologie du Verbe servant d'interprétation à l'affirmation du Fils : « Le Fils de Dieu c'est le Verbe du Père[1] » ; puis c'est l'affirmation de son rôle dans la création : « de lui et par lui tout a été fait » ; c'est ensuite et surtout ce texte si expressif : « Le Père et le Fils sont une seule chose ; le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils. » Athénagore a cité ici en les rapprochant l'une de l'autre deux des paroles les plus formelles du Fils de Dieu . Le choix de ces textes est révélateur : il nous montre quel est le grand souci d'Athénagore : l'unité du Père et du Fils, et il nous apprend à quelle école il a puisé cette haute doctrine. Pour mieux faire entendre ces paroles, il y ajoute cette explication : «... le Père est dans le Fils par l'unité et la puissance de l'esprit » ; par « esprit » il faut entendre ici la nature divine selon le langage de cette époque[2] ; on retrouve ici l'enseignement de saint Ignace nous disant que le Christ était πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί[3].

Après ces affirmations dogmatiques, dont la portée est très claire, Athénagore s'efforce d'en proposer à ses lecteurs une interprétation qui leur soit accessible : « Si dans votre haute sagesse vous voulez savoir ce que signifie ce mot de παῖς, je vais vous le dire en peu de mots », et il donne de la génération du Verbe l'explication que nous avons traduite ci-dessus. Ce texte a été commenté par tous les historiens du dogme[1].

---

[1] Athénagore ajoute « en idée et en puissance ». Maran interprète ces deux mots comme signifiant que le Verbe est la cause exemplaire (idée) et la cause efficiente (puissance) du monde ; il corrige πρὸς αὐτοῦ en πρὸς αὐτόν, qui marquerait mieux la conformité du monde à l'exemplaire divin. Cette correction n'est pas nécessaire et n'a pas été adoptée par les éditeurs ; quant à l'interprétation, elle est très vraisemblable ; cf. la note d'Otto. Geffcken, p. 181, remarque que ces deux termes ἰδέα et ἐνέργεια sont l'un et l'autre familiers à Philon, et cette remarque est exacte, mais elle a peu de portée, car il ne cite pas de texte philonien où ces deux mots soient unis dans une seule expression comme ils le sont ici chez Athénagore.

[2] Maran note : « Hoc loco Spiritus nomine divinitas significatur, ut saepe alias apud antiquos ac nominatim ipsum Athenagoram, qui paulo ante dicebat Deum spiritu et virtute non enarrabili circumdatum esse. » Même interprétation chez Otto ; Tixeront, p. 84, n., reconnaît « que l'absence de l'article favorise leur opinion ». Je crois aussi que cette interprétation est la plus probable. Nous avons ici une glose métaphysique ajoutée par Athénagore aux textes évangéliques, de même que, plus haut, il avait expliqué la théologie du Verbe de Dieu en la faisant suivre de l'expression « en idée et en puissance ».

[3] *Smyrn.*, 3, 3. Cf. *supra*, p. 295.

---

[1] Petau le juge sévèrement (*De Trinitate*, I, 3, 4) : il estime que, d'après cet exposé, le Verbe n'est éternel qu'en tant que faculté du Père et ne s'en distingue personnellement qu'au moment de la création ; il conclut : « a Sabelliano dogmate non multum illius abhorrebit oratio. » Dans sa Préface (III, 3) il l'apprécie avec plus d'indulgence : après avoir rapporté le début du chapitre 10, il poursuit : « Haec satis sunt ad Trinitatem et christianum de ea dogma declarandum, Arianamque comprimendam, sed et Sabellianam perfidiam Nec, si quid interim adspersum est, loquendi magis quam sentiendi ab usitata regula dissentiens, in rei errore ponendum. »

Huet, dans ses *Origeniana* (lib. II, cap. II, quaest. 2, n. 25, *P. G.*, XVII, 782) fit écho aux sévérités de Petau : « Non in iis solum, sed in aliis etiam ad Christi generationem et Spiritus Sancti processionem pertinentibus, et hic quem dico Tertullianus, et alii plerique ex antiquissimis doctoribus, et Nicaena synodo anterioribus, Origenis impietatem dicam an imperitiam vel aequarunt vel superarunt. Justinus, Athenagoras, Theophilus Antiochenus, Tatianus, ipse Tertullianus et Lactantius Deum dixerunt, cum mundi creationem meditaretur, Verbum suum protulisse, quo administro in rerum molitione uteretur. »

Quand Jurieu voulut répondre à Bossuet et attaquer l'*Histoire des Variations*, il s'en prit à la tradition du dogme de la Trinité et prétendit reconnaître sur ce point, dans la théologie ancienne, des fluctuations aussi considérables que celles que Bossuet avait relevées chez les protestants ; dans sa *Sixième Lettre pastorale* (1689), p. 43, il fit particulièrement état de ce texte d'Athénagore ; mais, parmi les protestants eux-mêmes, sa critique souleva tant d'objections que, dès l'année suivante, il la corrigea dans son *Tableau du Socinianisme* (1690), p. 130.

Bossuet défendit contre lui la cause d'Athénagore, « philosophe athénien et l'auteur d'une des plus belles et des plus anciennes Apologies de la religion chrétienne » ; dans le texte que nous avons sous les yeux, il pense que l'auteur a voulu faire comprendre non la vie intime de Dieu, mais ses opérations extérieures : la création du monde par le Verbe, l'inspiration prophétique par le Saint-Esprit (*Sixième Avertissement sur les Lettres de M. Jurieu*, ch. 69 sqq.). Voici la conclusion de cette discussion (ch. 71) : « On voit maintenant assez clairement tout le dessein d'Athénagore, qui, pour empêcher les païens de nous mettre au rang des athées, entreprend de leur donner quelque idée du Dieu que nous servons en trois Personnes, dont il ajoute qu'il fallait connaître l'unité et les différences, et comme

La controverse, soulevée au xviie siècle, s'est poursuivie depuis lors et dure encore aujourd'hui[1].

---

ils ne pouvaient pas entrer dans le fond d'un si haut mystère, ni dans l'éternelle émanation du Fils et du Saint-Esprit, il se contente de faire connaître ces deux divines Personnes par les opérations que l'Écriture leur attribue au dehors, c'est-à-dire, le Fils par la création, et le Saint-Esprit par l'inspiration prophétique... Ce qui fait voir plus clair que le jour que cette production du Verbe divin n'est en ce lieu que l'opération par laquelle il se déclare au dehors; et c'est encore ici un dénoûment de la doctrine des Pères. »

Vers la même date, le prêtre anglican Bull, plus tard évêque de Saint David's, poursuivait en Angleterre la même controverse : en 1685, il publie la *Defensio Fidei Nicaenae;* il y défend longuement l'orthodoxie d'Athénagore (sect. iii, ch. 5; ed. Oxonii, 1688, p. 337 sqq.; dans la traduction anglaise éditée à Oxford en 1852, ii, p. 433-447.) Dix ans plus tard (1695), répondant à l'ouvrage de Gilbert Clerke intitulé *Antenicenismus,* Bull reprend et défend cette interprétation dans son *Judicium Ecclesiae Catholicae* (trad. d'Oxford, 1855, p. 348 et 123). Il faut remarquer cependant que Bull, à la différence de Bossuet, entend la seconde partie du texte d'Athénagore de la procession du Saint-Esprit et non de son action extérieure, par l'inspiration prophétique (*l. l.,* p. 123).

[1] Il serait trop long de poursuivre dans le détail cette revue. Relevons seulement quelques traits. Duchesne, *Origines chrétiennes,* p. 214, reprend l'interprétation sévère de Petau : « En ce qui regarde le Saint-Esprit, cette exposition a une couleur sabellienne très marquée. Nous avons vu que la comparaison du rayon et du soleil était formellement réprouvée par saint Justin... Sur la seconde personne divine, son langage paraît d'abord plus conforme au nôtre que celui de saint Justin. Cependant, quand il en vient à exprimer ce qu'il entend par le terme Fils de Dieu, on voit qu'il admet comme saint Justin une génération temporelle du Verbe; on voit aussi, un peu plus clairement que dans Tatien, que le Verbe, avant cette génération, n'a pas une existence personnelle bien marquée; c'est plutôt une faculté divine qu'une hypostase. » Appréciation semblable de Puech, *Apologistes grecs,* p. 188-190. Au contraire, Newman, *Tracts theological and ecclesiastical,* p. 237-238, voit dans Athénagore le premier représentant de ce qu'il appelle la tradition alexandrine, ses autres tenants étant Clément, Origène, Denys, Grégoire le Thaumaturge, Théognoste, Pamphile, Alexandre, Athanase ; cette tradition maintient l'éternelle génération du Fils; et Newman la trouve dans le texte d'Athénagore, 10. Même interprétation de Mansel, dans son article *Athenagoras* du *Dictionary of Christian Biography,* p. 206 a. De même Bethune-Baker, *History of the Christian Doctrine,* p. 129 : après avoir cité les ch. 10 et 12, il écrit : « Cette distinction (des personnes) est plus clairement conçue comme indépendante de la création du monde que par les autres apologistes grecs... Les distinctions dans l'être de Dieu sont conçues comme existant par elles-mêmes, et

Dans l'interprétation de ce passage, nous ne devons pas perdre de vue les affirmations qui précèdent immédiatement ; or ce qu'elles énoncent, c'est l'unité et la distinction des personnes divines, et de telle façon que, au jugement de Petau, ce texte renverse à la fois l'arianisme et le sabellianisme ; il est vrai qu'Athénagore ne parle là que du Père et du Fils ; mais les autres passages que nous avons cités montrent assez que la même affirmation vaut pour les trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Antérieurement à toute production extérieure, de toute éternité, il y a donc en Dieu ces trois personnes distinctes et cependant unies dans l'unité d'une seule substance spirituelle. Dans le passage même que nous discutons, Athénagore confirme cette éternité du Fils en la prouvant par la nature même de Dieu : Dieu est éternellement λογικός et, par conséquent, il a toujours avec lui son Verbe. Ce raisonnement sera sans cesse repris par les Pères du IV^e siècle dans leurs controverses contre les Ariens ; tous les historiens conviennent que, chez eux, il est efficace et n'entraîne aucun soupçon de sabellianisme[1] ; il n'a pas un autre caractère chez Athénagore. On n'en conclura pas que, pour cet apologiste, le Verbe, antérieurement à la création du monde, n'était qu'une faculté divine, mais bien que, de toute éternité, Dieu, puisqu'il était raisonnable, possédait ou plutôt engendrait en lui son Verbe ; comme le dira plus tard saint Cyrille, « l'Intelligence ne sera jamais sans Verbe, et le Verbe ne sera jamais privé de l'Intelligence qui trouve en lui son expression »[2].

---

le rôle que le Verbe joue ensuite dans l'œuvre de la création, il le joue seulement parce qu'il est déjà en idée tout ce qui est requis pour l'exercice de l'œuvre spéciale de la création... Il a ainsi une relation antérieure au Père, comme le Saint-Esprit, et les trois noms représentent des distinctions existant éternellement dans l'être de Dieu lui-même. C'est par cette claire répudiation de la conception d'après laquelle le Verbe n'arriva à l'existence personnelle qu'en rapport avec la création du monde... qu'Athénagore semble faire la transition entre les expressions antérieures moins précises et les expressions ultérieures plus exactes de la conscience chrétienne. » Cette interprétation me paraît la plus équitable et la plus exacte.

[1] V. Petau, *de Trinitate*, VI, 9.

[2] *In Joann.*, l. IV (*PG* LXXIII, 661) : ἄλογος γὰρ οὐκ ἔσται ποτὲ νοῦς, ἀλλ'

Entrant ensuite dans une explication plus détaillée de la génération du Fils[1], Athénagore insiste sur ce que le Fils n'a pas été produit, οὐχ ὡς γενόμενον, puisqu'il est éternel comme le Verbe même de Dieu, mais qu'il est, pour ainsi dire, sorti au dehors, προελθών, pour être, parmi les choses matérielles informes et stériles, « idée et énergie ». On retrouve ici les deux caractères essentiels par lesquels l'apologiste a déjà décrit le Verbe de Dieu et son action dans le monde : c'est un modèle (ἰδέα) et c'est une force (ἐνέργεια, cf. *supra,* p. 498, n. 1). Que faut-il entendre par cette « sortie » du Verbe? La chose est peu claire. Justin s'était servi de cette expression pour signifier la génération du Fils de Dieu[2]; elle peut s'entendre aussi de cette démarche du Verbe, de cette συγκατάβασις, par laquelle il descend dans le monde que son action crée et ordonne. C'est en ce sens que l'entend Newman[3], et cette explication est probable : Athénagore insiste avec tant de force sur l'unité du Père et du Fils et sur l'immutabilité divine qu'il est difficile de lui prêter l'idée d'un développement progressif de la génération divine[4]. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue la suite du texte : « C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : Le Seigneur, dit-il, m'a créée pour être le commencement de ses voies dans l'accomplissement de ses œuvres. » Nous avons remarqué (*supra,* p. 457) l'embarras

---

οὐδὲ λόγος οὐκ ἔχων τὸν ἐν αὐτῷ μορφωθέντα νοῦν. Cette idée est fréquemment exprimée par saint Cyrille, et par tous les Pères grecs. Cf. TH. DE RÉGNON, *Études,* III, p. 496-506.

[1] En ce passage, ATHÉNAGORE nomme le Fils non υἱός, mais παῖς. NEWMAN, *Tracts,* p. 238, pense que ce mot a été choisi pour exprimer le rôle ministériel du Fils dans l'œuvre de la création. Cette interprétation est peu naturelle et rien ne la suggère dans le texte d'Athénagore. Cf. *supra,* p. 496, n. 1.

[2] *Dial.*, 100, 4. *Supra,* p. 445 et n. 6.

[3] *Tracts*, p. 238 : « That office of Archetype involved a Syncatabasis, and Athenagoras uses language of it quite in accordance with that of Athanasius... Such a doctrine, such phraseology is identical with the thought and language of Athanasius about the « First-born ». »

[4] On pourra dire avec BETHUNE-BAKER, cité ci-dessus, p. 501, n. 0, « qu'Athénagore semble faire la transition entre les expressions antérieures moins précises et les expressions ultérieures de la conscience chrétienne ». Les formules qu'il emploie étaient susceptibles, même de son temps, de deux interprétations différentes.

que donne aux apologistes cette traduction doublement fautive du texte classique des *Proverbes*[1]; Athénagore en souffre comme les autres; et, sous cette influence, le concept de la génération divine est, chez lui, quelque peu obscurci par la préoccupation du rôle du Verbe dans la création. Ajoutons enfin que les réminiscences platoniciennes se font sentir aussi dans cette description de la matière informe que le Fils de Dieu doit ordonner.

Il faut, il me semble, conclure de ces différentes remarques que le passage que nous discutons porte la trace d'influences contraires : Athénagore est un philosophe platonicien, et son concept de la création souffre un peu de ses réminiscences d'école; c'est aussi un apologiste et, comme les autres apologistes de cette époque, il utilise, et parfois non sans imprudence, les arguments que lui présentent les adversaires, païens ou Juifs, qu'il veut gagner. Cela dit, il faut reconnaître qu'Athénagore est, par-dessus tout, un chrétien; l'effort spontané de sa pensée s'exprime dans des formules dogmatiques d'une grande vigueur. C'est là surtout ce qu'il faut retenir; si la vérité si fortement affirmée est ensuite quelque peu obscurcie par les explications que le théologien nous en donne[2], nous n'en serons pas surpris et nous n'en ferons pas grief à sa foi.

Dans les dernières lignes de ce chapitre, Athénagore parle du Saint-Esprit; les quelques mots qu'il en dit ont soulevé, eux aussi, plus d'une objection : « Ce Saint-Esprit, qui agit sur les prophètes, nous disons que c'est une dérivation de Dieu, dérivant de lui et y remontant comme un rayon de soleil[1]. » Duchesne rappelle que « la comparaison du rayon et du soleil était formellement réprouvée par saint Justin »; la remarque est juste, mais ne suffit pas à prouver que « cette exposition a une couleur sabellienne très marquée ». Il faut observer d'abord que les adversaires visés par Justin ne sont pas des modalistes chrétiens, ainsi que le pensait Duchesne, mais des exégètes juifs qui se servaient de cette comparaison pour interpréter à leur guise les théophanies[2]; leur position est toute différente de celle d'Athénagore, et l'on ne peut voir ici une réminiscence d'école, qui nous permette de faire de l'apologiste un précurseur de Sabellius. La comparaison elle-même est susceptible d'interprétations diverses; mais c'est le sort commun de toutes ces images matérielles, que cependant nous ne pouvons condamner; il n'y a rien de plus inexact dans la comparaison du rayon et du soleil que dans celles des torches allumées les unes aux autres[3]. L'expression ἀπόρροια dont se sert Athénagore avait été consacrée par le livre de la *Sagesse*[4]. Remarquons enfin que le parallélisme étroit établi par l'apologiste entre les trois personnes, dont il affirme l'unité et la distinction, est la meilleure garantie de la personnalité du Saint-Esprit[1].

---

[1] La première erreur (« m'a créée » au lieu de « m'a formée ») tend à faire du Verbe une créature, on sait tout le parti qu'en tireront les Ariens; la seconde (« ... pour être le commencement de ses voies » au lieu de « ... au commencement de ses voies ») risque de représenter la génération divine comme le point de départ de la création.

[2] Cf. TIXERONT, l. l., p. 84-85 : « Qu'Athénagore, dans le passage objet du litige entre Jurieu et Bossuet, paraisse d'abord trop atténuer, puis trop accentuer la distinction du Père et du Fils, qu'il paraisse introduire dans le Verbe, dans ses rapports avec le Père, quelque chose qui ressemble à un changement, bien qu'il affirme d'ailleurs énergiquement l'immutabilité divine (ch. 22), c'est ce qu'on ne songe plus guère à nier... Mais, outre que le passage est unique dans les œuvres d'Athénagore, et d'ailleurs peu explicite, comment Jurieu pouvait-il exiger, lui, théologien du xvii^{e} siècle, l'exactitude rigoureuse dans les détails, la netteté dans les formules qu'un Bossuet savait y mettre? »

---

[1] τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

[2] Cf. *Dial.*, 128 —, *supra*, p. 430 et *infra*, p. 674.

[3] Il est vrai qu'Athénagore décrit ce rayon non seulement comme dérivant du soleil, mais aussi comme y remontant; mais ceci ne signifie pas que le Saint-Esprit ne soit qu'une émission temporaire qui se résorbe ensuite en Dieu; — l'analogie des deux premières personnes ne permet pas de concevoir ainsi la troisième; — ceci vise seulement à décrire son action dans les prophètes; elle les atteint et remonte à Dieu, de même que la Parole divine descend de Dieu et revient à lui. La comparaison du rayon et du soleil sera reprise par Tertullien pour expliquer la génération du Fils de Dieu : *Apol.*, 21, 58 : « hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio... »

[4] *Sap.*, vii, 25. ἀθμὶς γὰρ ἡ σοφία ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρίνης. L'épître aux *Hébreux*, i, 3, présente l'image assez semblable du « reflet », ἀπαύγασμα τῆς δόξης. Ces métaphores se trouvent aussi chez Philon, mais diversement appliquées : *de special. leg.*, i, 40 (*M.* ii, 218); *de somniis*, i, 116 (*M.* ii, 638).

A la fin de cette étude des textes d'Athénagore, il me semble que nous sommes ramené à la conclusion que formulait jadis Petau dans sa préface. Dans son premier livre, paru antérieurement, il avait jugé sévèrement l'apologiste (*supra*, p. 499, n. 1) et sans doute cette sévérité n'était pas sans excuse, et cependant il avait raison de conclure, après une étude plus attentive du chapitre 10 et surtout de la première partie de ce chapitre : « Ce texte suffit à faire connaître le dogme chrétien de la Trinité, à condamner également l'hérésie arienne et l'hérésie sabellienne. Et si, ici ou là, on remarque quelque dissonance, l'expression est en défaut plus que la pensée, et il ne faut pas en conclure à une erreur dans la foi. »

---

[1] Cf. MANSEL, art. cité, p. 206 b : « That two divine Persons and an impersonal emanation should be thus enumerated together, by so philosophical a writer as Athenagoras, is not conceivable. »

CHAPITRE IV

SAINT THÉOPHILE D'ANTIOCHE[1].

« Théophile, dit Eusèbe, est connu comme le sixième évêque de l'église d'Antioche depuis les apôtres[2] »; et, un peu plus loin (*H. E.,* IV, 24), Eusèbe énumère les ouvrages de Théophile : trois livres à Autolycos, un livre contre l'hérésie d'Hermogène, d'autres livres catéchétiques, un livre contre Marcion. Seuls les trois livres à Autolycos nous sont parvenus[3].

Parmi les apologistes, Théophile occupe une place à part, du fait de sa charge pastorale; il est le seul évêque du groupe. Sa valeur littéraire et philosophique a été tantôt très louée, tantôt très méprisée[4]; il semble que ces louanges sont excessives, comme ces mépris. Du point de vue littéraire, Théophile est inférieur aux autres apologistes : sa composition est lâche, son style manque de précision et de vigueur ; son information est de seconde main ; du point de vue théologique, il aime à tout simplifier et, par suite, il donne parfois à ses formules plus de clarté, mais c'est souvent aux dépens de l'exactitude. Il rachète ces défauts par la rectitude et l'élévation du sens moral ; il se présente lui-même comme un homme qui ne sait pas parler, ἰδιώτης τῷ λόγῳ (ɪɪ, 1) ; on peut l'en croire ; mais il est vraiment religieux et chrétien, et c'est par là qu'il vaut.

---

[1] Éditions : MARAN (P. G., VI); OTTO, *Corpus Apologetarum*, VIII (Iena, 1861). VENABLES, art. dans *Dict. of Chr. Biogr.;* PUECH, *les Apologistes grecs,* p. 207-227; dissertations de O. GROSS, *Die Weltentstehungslehre des Theophilus* (Iena, 1895); ID., *Die Gotteslehre des Theophilus* (Chemnitz, 1896); A. POMMRICH, *Des Apologeten Theophilus Gottes- und Logoslehre* (Dresden, 1902).

[2] *H. E.,* IV, 20.

[3] En 1575, M. DE LA BIGNE a édité à Paris sous le nom de Théophile un commentaire sur les évangiles; on le trouve chez OTTO, *Theophili commentariorum in sacra quatuor evangelia libri quatuor* (*Corpus apolog.*, VIII, p. 278-324). ZAHN a voulu établir l'authenticité, du moins pour l'ensemble, de ce commentaire : *Forschungen,* II (1883); il a été réfuté par HARNACK, *T. und Unters.*, I, 4 (1883), p. 97-176; on s'accorde à voir dans ce commentaire une compilation qui daterait de la fin du v^e siècle, et viendrait du sud de la Gaule. Cf. Dom QUENTIN, *Rev. Biblique,* 1907, p. 107 sqq.; G. KRUEGER, *Theol. Literaturzeit.,* 1909, p. 139.

[4] RENAN, *Marc-Aurèle,* p. 386 : « C'était un docteur très fécond, un catéchiste doué d'un grand talent d'exposition, un polémiste habile selon les idées du temps. » TIXERONT, dans sa *Patrologie,* p. 58, lui témoigne beaucoup de faveur : « Inférieur à Justin et à Athénagore en profondeur philosophique, il leur est supérieur en culture littéraire étendue et variée. Sa manière est vive, imagée, originale; son style est élégant et orné. Il avait beaucoup lu, mais ses lectures

L'ouvrage de Théophile n'est pas adressé aux empereurs, ni à l'opinion païenne en général, mais à un certain Autolycos, personnage réel ou fictif, que l'évêque d'Antioche veut convertir au christianisme. Ces trois livres sont postérieurs à la mort de Marc-Aurèle et semblent dater des premières années de Commode (182-183).

Dès le seuil de son livre (ɪ, 2), il insiste sur la préparation morale, indispensable condition de la connaissance de Dieu :

> « Si tu me dis : Montre-moi quel est ton Dieu, je te dirai : Montre-moi quel homme tu es, et je te montrerai quel est mon Dieu. Montre-moi si les yeux de ton âme voient clair, et si les oreilles de ton cœur savent entendre... Dieu est aperçu par ceux qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil ; mais, parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte pas que la lumière du soleil ne brille pas. Que les aveugles s'accusent eux-mêmes, et qu'ils ouvrent les yeux. Pareillement, ô homme, tu as les yeux troublés par tes fautes et tes actions

---

n'avaient étouffé en lui ni la réflexion, ni les vues personnelles. » Puech, au contraire, semble avoir été agacé par la lecture de Théophile et lui en garde rancune : « L'ouvrage de Th. n'a qu'une médiocre valeur, et si j'ai trouvé presque toujours, quand il s'agissait de ses devanciers, que les jugements de Geffcken avaient besoin d'une contrepartie, je ne me sens aucune tentation de défendre contre lui ce bavard superficiel, chez qui le style et le vocabulaire rivalisent de pauvreté avec la pensée » (p. 210), et, en conclusion : « Ce Tatien sans talent qu'est Théophile ne mérite en somme par lui-même que peu d'intérêt. » Geffcken (p. 250 sqq.) est particulièrement dur pour Théophile : ce n'est qu'un « bavard, qui n'a pas une seule idée personnelle ».

> mauvaises. Il faut avoir l'âme pure comme un miroir bien poli. S'il y a de la rouille sur le miroir, il ne reproduit pas l'image de l'homme ; de même, quand le péché est dans l'homme, le pécheur n'est pas capable de voir Dieu. »

Les apologistes, comme les martyrs[1], ne se lassent pas de rappeler ces exigences à ceux qui prétendent juger de leur foi, et l'on ne saurait les en blâmer ; cette position de la question irrite parfois l'adversaire[2] ; il faut pourtant bien l'y ramener, et c'est le mérite de Théophile de s'en être expliqué clairement dès le début de son œuvre.

A la fin du premier livre, Théophile exhortait Autolycos à lire les prophètes ; dans le second, il expose leur enseignement ; c'est ici que nous trouvons sa doctrine de Dieu et du Verbe ; elle mérite d'être considérée attentivement :

> II, 10. « Tout d'abord (les prophètes) nous ont enseigné d'un commun accord que (Dieu) a créé l'univers du néant. Car rien ne lui est contemporain ; mais lui, qui est à lui-même son lieu, qui n'a besoin de rien, qui existe avant les siècles, a voulu créer l'homme pour être connu de lui ; c'est donc pour lui qu'il prépara le monde. Car celui qui est créé a besoin de beaucoup de choses ; celui qui est incréé n'a besoin de rien. Dieu donc ayant son Verbe intérieur (ἐνδιάθετον) en ses entrailles, l'a engendré avec sa Sagesse, le proférant avant l'univers. Il se servit de ce Verbe comme d'un aide (ὑπουργός) dans les œuvres qu'il fit, et c'est par lui qu'il a tout fait. Ce Verbe est dit principe (ἀρχή), parce qu'il est principe et seigneur de toutes les choses qui ont été faites par lui. Ce Verbe donc, étant esprit de Dieu et principe et sagesse et puissance du Très-Haut, descendait dans les prophètes et par eux énonçait ce qui regarde la création du monde et tout le reste. Car les prophètes n'étaient pas quand le monde fut fait, mais seulement la Sagesse qui est en lui, la Sagesse de Dieu et son Verbe saint qui est toujours avec lui. C'est pourquoi il parle ainsi par Salomon le prophète : Quand il prépara le ciel, j'étais avec lui... »

---

[1] Ainsi le vieil évêque de Lyon, saint Pothin, au proconsul qui lui demande : « Quel est ton Dieu? Tu l'apprendras, répondit-il, si tu en es digne » (*H. E.*, v, 1, 31). De même le martyr Apollonius, au proconsul Pérennius : « La parole du Seigneur, Pérennius, n'est perçue que par le cœur qui voit, de même que la lumière par les yeux qui voient, et c'est en vain que l'homme parle à des fous, et que la lumière luit pour les aveugles » (*Actes*, éd. Knopf, 32).

[2] Autolycos en a éprouvé lui-même quelque mauvaise humeur (II, 1), mais il s'est vite apaisé, et la conversation s'est achevée très amicalement.

13 (parlant de la création). « Donc l'ordre (διάταξις) de Dieu, c'est-à-dire son Verbe, brillant comme un flambeau dans une chambre fermée, éclaira la terre qui est sous le ciel. »

15. « Les trois jours qui ont eu lieu avant les astres sont des images de la Trinité, de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse. Et à la quatrième image répond l'homme qui a besoin de la lumière, afin qu'il y ait Dieu, Verbe, Sagesse, homme. C'est pourquoi les astres ont été produits le quatrième jour. »

18. « Quant à ce qui concerne la création de l'homme, c'est une œuvre qui dépasse tout ce que l'homme en peut dire, bien que l'Écriture Sainte la décrive brièvement. Car, lorsque Dieu dit : « faisons l'homme à notre image et ressemblance », il signifie d'abord la dignité de l'homme. Car Dieu qui a tout fait d'une parole (λόγῳ), qui a regardé toutes les autres choses comme secondaires, a regardé la création de l'homme comme le seul ouvrage éternel digne de ses mains[1]. Et l'on remarque encore que Dieu, comme s'il avait besoin d'une aide, dit : « Faisons l'homme à l'image et ressemblance ». Et il ne dit « faisons » à personne autre qu'à son logos et à sa sagesse. »

22. (après avoir transcrit le récit de la chute). « Tu me diras donc : D'après toi, Dieu ne peut être contenu dans un lieu ; comment donc dis-tu maintenant qu'il se promenait dans le paradis ? Écoute ma réponse : Dieu, le Père de l'univers, ne peut être contenu et ne se trouve pas dans le lieu ; car il n'y a pas de lieu où il se retire pour y prendre son repos. Mais son Verbe, par qui il a tout fait, et qui est sa puissance et sa sagesse, prend le rôle du Père et du Seigneur de l'univers, et c'est lui qui se trouvait dans le paradis, y jouait le rôle de Dieu et s'y entretenait avec Adam. Et en effet l'Écriture divine elle-même nous enseigne qu'Adam dit qu'il entendit la voix. Or une voix qu'est-ce autre chose que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils ? Il n'est pas son Fils au sens où les poètes et les mythographes racontent que les fils des dieux sont nés de rapports sexuels, mais selon que la vérité nous décrit le Verbe intérieur existant toujours dans le cœur de Dieu. Car avant que rien fût produit, il avait ce Verbe comme conseiller, lui qui est son intelligence et sa pensée. Mais quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant premier-né de toute la création ; par là Dieu ne se priva pas lui-même de son Verbe, mais il engendra son Verbe et s'entretenait toujours avec lui. De là vient l'enseignement des saintes Écritures et de tous les inspirés, de Jean par exemple qui dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu », montrant qu'à l'origine Dieu était seul et le Verbe en lui. Ensuite il dit : « Et le Verbe était Dieu ; tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait. » Ainsi, le Verbe étant Dieu et né de Dieu, le Père de toutes choses

---

[1] Cf. Philon, *De opif. mundi*, 72 sqq. (t. I, p. 18 sq.).

l'envoie quand il le veut dans un lieu déterminé, et quand il se présente, on l'entend, on le voit, envoyé qu'il est de Dieu, et il se trouve dans le lieu. »

Ces textes intéressent l'histoire de la théologie; c'est ici qu'apparaît pour la première fois le mot τριάς, pour la première fois aussi les deux termes techniques de Verbe intérieur (λόγος ἐνδιάθετος) et proféré (προφορικός). Ces expressions viennent de la psychologie stoïcienne[1]; en les appliquant au Verbe divin, Théophile leur donne une valeur nouvelle. On ne peut dire cependant qu'il ait fait par là progresser la théologie[2]; il lui a plutôt créé un embarras; aussi, à cette même date saint Irénée répudie déjà ces explications psychologiques (*infra,* p. 551) et plus tard, au temps des luttes antiariennes, cette distinction du Verbe intérieur et du Verbe proféré sera définitivement proscrite[3]. Cette influence stoïcienne est curieuse à relever chez un écrivain si hostile à toute philosophie; ce trait nous montre une fois de plus que contre les séductions de l'opinion païenne l'hostilité et le mépris ne constituent pas la meilleure sauvegarde.

Le plus grand péril que faisait courir à la théologie chrétienne cette psychologie stoïcienne, c'était de consacrer la théorie du double état du Verbe : si l'on distinguait en Dieu même un Verbe d'abord intérieur, puis proféré, il était difficile de ne pas représenter la génération du Verbe selon un développement progressif. Théophile ne semble pas avoir échappé à ce péril dans le passage que nous avons sous les yeux : II, 10 ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Comment Théophile se représente-t-il le Verbe intérieur ? il est difficile de le préciser : dans le texte parallèle à celui-ci, il décrit ce Verbe intérieur comme le « conseiller » de Dieu, mais il ajoute aussitôt qu'il était « son intelligence et sa prudence », puis il ajoute : « quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant, premier-né de toute la création...[1]. » Ainsi certaines expressions sauvegardent l'éternelle personnalité du Verbe ; d'autres la compromettent ; si on les presse, on se représentera le Verbe de Dieu comme étant d'abord son intelligence, sa prudence ; puis, quand Dieu veut créer, il l'engendre en le proférant. Cette « génération », intimement liée à la création, a comme elle le caractère d'un acte temporel et libre. Il faut reconnaître dans tout cela beaucoup de confusion. Cette théorie du double état du Verbe est toujours périlleuse ; mais chez Athénagore le danger était, en grande partie, conjuré ; il est beaucoup plus menaçant chez Théophile.

---

[1] Nous avons vu (*Origines*, p. 65) comment les stoïciens déjà leur avaient donné une valeur religieuse : « par le logos intérieur, l'homme participe à l'âme du monde, au logos universel; par le logos proféré, il est uni aux dieux et aux autres hommes. »

[2] Puech (p. 223-224) remarque que Théophile ne propose pas ces termes comme une nouveauté, et il ajoute : « Je considère donc comme possible, probable même, que ces deux termes techniques avaient été employés avant lui, dans les écoles chrétiennes, à Antioche tout au moins. » Cette supposition est très vraisemblable; la controverse de saint Irénée montre d'ailleurs que les analogies psychologiques avaient été, à cette date, invoquées par plus d'un théologien pour faire entendre la génération du Verbe divin.

[3] *Expositio fidei* attribuée à saint Athanase, 1 (*PG*, xxv, 201).

Dans les textes que nous avons reproduits, on aura pu remarquer d'autres réminiscences que celles qui accusent l'influence de la psychologie stoïcienne. L'interprétation des théophanies, qu'on lit au chapitre 22, rappelle par plus d'un trait l'exégèse juive : Philon, lui aussi, enseignait que Dieu ne peut être contenu dans le lieu[2], que ce n'était pas lui, mais le logos, qui avait apparu aux patriarches[3]. C'était bien tentant d'arracher cette arme aux Juifs pour la retourner contre eux ; Théophile ne résista pas à cette tentation. Sa pensée, d'ailleurs, beaucoup plus encore que celle de saint Justin, se meut habituellement dans le monde juif ; l'incarnation et la vie du Seigneur sont rarement présentes à son souvenir; il cite, il est vrai, le prologue de saint Jean, mais, en dehors de là, les seules traces de l'évangile qu'on relève chez lui sont une citation du discours sur la montagne (III, 13-14) et peut-être de saint Luc, XVIII, 27 (II, 13). C'est dans les récits de la Genèse qu'il aime à contempler la Trinité; on n'est pas surpris qu'il n'y trouve qu'une faible lumière. Cette attention si constante donnée à l'Ancien Testament et au judaïsme s'explique peut-être en partie par une réaction contre le marcionisme que Théophile avait combattu; mais, tout en la comprenant, on regrette qu'elle ait détourné sa théologie des sources principales de la révélation chrétienne. De là viennent, dans sa théologie de la création et dans son exégèse des théophanies, certains traits subordinatiens que l'on peut malaisément effacer[1].

---

[1] II, 22 : THÉOPHILE expose que la voix entendue par Adam (*Gen.*, III, 10) était le Verbe de Dieu, qui est son Fils et, pour faire entendre cette filiation, il l'explique ainsi : ...ἀλήθεια τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν.

[2] Cf. *Origines*, p. 223.

[3] *Ibid.*, p. 219 sq. et *infra*, p. 663 sqq.

Ces griefs ne sont pas nouveaux; bien des historiens, depuis Petau, les ont fait valoir; on peut reprocher à Petau de leur avoir donné trop de rigueur, d'en avoir tiré des conclusions trop sévères[2]; on ne peut prétendre que Théophile n'y ait pas donné prise.

Du moins faut-il relever chez lui, comme chez tous les autres apologistes, l'affirmation de ce dogme capital : le Verbe est engendré de la substance même du Père : II, 10 et 22 (*supra*, p. 508 sq.). C'est par là que la tradition anténicéenne s'affirme comme contradictoire de l'hérésie arienne qui concevra le Verbe comme une créature tirée du néant.

---

[1] Nous avons déjà relevé ce que dit Théophile de la génération du Verbe proféré : « Quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant »; ce Verbe apparaît, dans l'œuvre créatrice, comme un agent secondaire et subordonné : II, 10. τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων. Dans l'exégèse des théophanies, on doit reconnaître une tendance subordinatienne au principe invoqué par Théophile : Dieu ne peut être contenu dans le lieu, mais le Verbe le peut (cf. *supra*, p. 426 et 466).

[2] *De Trinitate*, I, 3, 6. Petau conclut ainsi la critique qu'il fait de Théophile : « Quae ut absurda, ita Justini, Athenagorae, ac Tatiani doctrinae consentanea sunt, et ex Platonico dogmate deprompta. » Ce qu'on peut reprocher surtout à la critique de Petau, c'est d'avoir représenté comme des erreurs formelles ce en quoi il eût dû voir le plus souvent des confusions de pensée et des maladresses d'expression. C'est d'ailleurs ce qu'il a marqué lui-même dans sa préface, III, 3.

Ajoutons que, sur un point, les accusations de Petau portent à faux : il l'accuse d'avoir confondu le Verbe et le Saint-Esprit[1]. Il est vrai qu'en plusieurs passages Théophile identifie le Saint-Esprit avec la Sagesse[2] : cette identification ne vient pas de ce que l'apologiste aurait confondu la deuxième personne avec la troisième, mais de ce que comme d'autres Pères de cette époque, il a vu dans la Sagesse la troisième personne de la Sainte Trinité, c'est-à-dire le Saint-Esprit. Nous retrouverons cette identification chez saint Irénée, et nous en exposerons alors l'origine et la portée (*infra*, p. 567). Il faut remarquer toutefois que, dans certains textes, toute distinction disparaît entre le Verbe et la Sagesse. M. J. A. Robinson a expliqué ces incertitudes d'expression par la réserve de Théophile, soucieux de ne révéler qu'à demi à un païen les mystères les plus sacrés du christianisme[3]. Cette explication n'est pas sans fondement : il est très vrai que la théologie des apologistes, adressée à des païens, est moins précise que n'eût été une catéchèse ou une œuvre de controverse destinée à des lecteurs chrétiens. Mais il faut ajouter que, dans la question de la Sagesse, ces fluctuations du langage théologique s'expliquent aussi par les différents courants qui créent alors dans le monde chrétien des habitudes diverses ; dans la Sagesse saint Justin voit toujours le Fils de Dieu; saint Irénée voit en elle le Saint-Esprit; on n'est pas très surpris de constater chez saint Théophile une certaine incertitude et de voir que son langage est tantôt celui de saint Justin, tantôt celui de saint Irénée.

---

[1] « Mentio nulla Spiritus, quem cum logo confudisse videtur ». Petau a été réfuté sur ce point par Maran, n. sur II, 10 (*PG.*, VI, 1062, n. 17).

[2] Les textes les plus formels sont I, 7 : « Dieu a fait l'univers par son Verbe et par sa Sagesse... » et II, 15 : « Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires sont des symboles de la Trinité, de Dieu, et de son Verbe, et de sa Sagesse... » Ailleurs cependant Théophile semble effacer toute distinction entre le Verbe et la Sagesse (I, 3; II, 10).

[3] Dans l'introduction à la traduction anglaise de la *Démonstration* de saint Irénée, p. 57, cité *supra*, p. xx, n. 1.

CONCLUSION.

En terminant cette étude des apologistes, nous comprenons que leurs écrits aient donné prise à la critique, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes. Même si nous négligeons Tatien, à demi engagé dans l'hérésie quand il écrivait son *Discours aux Grecs,* nous pouvons relever chez saint Justin, chez Athénagore, chez saint Théophile plus d'une expression que la théologie condamnerait aujourd'hui. Dans la préface de son traité de la Trinité, Petau a présenté la défense la plus efficace de la tradition anténicéenne ; et cependant il maintient expressément ses réserves par rapport à saint Justin, à Athénagore, à saint Théophile : on retrouve chez eux, dit-il, dans son intégrité la substance du dogme ; mais dans l'exposé de certaines conséquences du dogme ils s'écartent de la règle de foi[1]. Chez d'autres Pères, Irénée, Clément, Grégoire le Thaumaturge, Méthode, il trouve l'expression parfois en défaut ; chez ces trois et chez eux seuls, la pensée elle-même.

D'où viennent ces inexactitudes ou ces erreurs? Non pas d'une tradition d'école qui soit particulière à ces trois auteurs ; Newman a justement remarqué qu'Athénagore appartient plutôt à l'école alexandrine, tandis que Justin est plutôt un occidental et un Romain. Ce qui forme l'unité du groupe, c'est donc moins la tradition théologique que le genre littéraire : tous trois sont des apologistes, et c'est dans ce fait qu'il faut chercher la cause principale de l'embarras où ils se trouvent et où ils nous mettent.

---

[1] *De Trinitate,* praefatio, I, 11 : « Ex omni Patrum numero, qui Nicaenam praecessere synodum, paucos ibi (in 1° libro de Trinitate) commemoravi, eosque distinctos in partes duas. Etenim, praeter manifeste haereticos et haeresum conditores, qualis Tatianus fuit, ac veterum etiam judicio Tertullianus, alios esse docui, qui communem rectamque fidem et, ut saepius dico, substantiam ipsam dogmatis tenentes, in consectariis quibusdam nonnihil ab regula deflectunt ; alios, qui in omnibus re consentientes, loquendi modo dissident ab usitata praescriptione, quae non solum recta sentire, sed rectis etiam verbis explicare quod sentias jubet. Prioris generis tres non amplius sunt, Justinus martyr, Athenagoras, Theophilus Antiochenus ; posterioris, Irenaeus, Clemens Alexandrinus, et, Basilio teste, Gregorius Neocaesariensis ; tum Methodius. »

Nous l'avons remarqué bien des fois, ils recherchent dans les systèmes philosophiques ou exégétiques de leurs adversaires, juifs ou païens, toutes les prises qu'ils croient pouvoir saisir : le *Timée*, la deuxième lettre de Platon, la philosophie d'Héraclite, la croyance aux incarnations et aux apparitions des dieux, l'interprétation allégorique de la Bible chère aux Juifs alexandrins, tout sera mis à profit ; et sous ce couvert le dogme chrétien s'avancera tout près des âmes sans les effrayer. Et cette tactique n'était point déloyale : les apologistes estimaient que ces lambeaux de vérité qu'ils recueillaient çà et là venaient, par emprunt ou par vol ou par inspiration divine, de la Vérité unique et divine qu'ils possédaient intégralement ; ils ne faisaient donc que rendre à ces vestiges à demi effacés leur signification première. Ce n'était pas déloyal ; mais parfois c'était imprudent : ces rapprochements n'étaient souvent justifiés que par une rencontre de mots ; les réalités se heurtaient et, pour les adapter l'une à l'autre, on risquait de les déformer toutes les deux. Nous avons vu plus d'un exemple de ces déformations ; rappelons entre autres, chez Justin, la théorie stoïcienne du verbe séminal (p. 436 sq.) et la conception platonicienne du Verbe imprimé sur le monde (p. 475). Le dogme chrétien pouvait souffrir lui aussi de ces analogies trop imparfaites ; le plus souvent les apologistes maintinrent sa rigueur intransigeante ; parfois cependant ils la firent fléchir quelque peu ; ces inexactitudes apparaissent surtout dans l'explication de la génération du Verbe, où les préoccupations cosmologiques et psychologiques égarent le lecteur plus qu'ils ne l'éclairent.

Ces inexactitudes étaient plus excusables dans un enseignement propédeutique : une apologie n'est pas un exposé de la foi, mais une préparation à la foi. Si le païen qu'on veut attirer à la religion chrétienne ne se fait pas encore des mystères révélés une idée précise, cette imprécision sera levée plus tard. Plus tard il apprendra à connaître Jésus-Christ, sa vie, sa passion, sa mort, dont les apologistes, sauf Justin, ne parlent guère. Plus tard aussi on lui donnera du mystère de la Trinité un enseignement plus rigoureux et plus ferme. Saint Basile, dans son traité du Saint-Esprit, insistera beaucoup sur cette tradition du secret qui couvrait, affirme-t-il, non seulement les rites, mais les doctrines[1]; sans vouloir faire intervenir ici la loi de l'arcane[2], on peut accorder que les apologistes n'exposent en effet qu'avec réserve ces grands mystères de notre foi. Nous le constations chez saint Théophile, et cette constatation vaut intégralement pour les autres.

Ces considérations expliquent assez ce que la théologie des apologistes présente d'inexact ou même d'erroné; elles ne nous font pas oublier d'ailleurs la fermeté de leur enseignement sur les points les plus essentiels : il n'y a qu'un Dieu, et il y a trois personnes divines, et trois seulement : le Père, le Fils et le Saint-Esprit; en dehors d'elles il y a sans doute des êtres que nous vénérons, des anges, mais non point d'êtres divins. Le Fils ou Verbe de Dieu n'est pas une créature, il est né de la substance même de Dieu, et c'est aussi de la substance même de Dieu que procède le Saint-Esprit. Si de ces affirmations dogmatiques on rapproche ce que les apologistes enseignent de l'immutabilité de Dieu et de son éternité, on pourra conclure tous les articles essentiels du dogme chrétien, et l'Église aura le droit d'appuyer sa foi sur leur témoignage.

Toutefois il est à cette époque d'autres docteurs dont l'enseignement est plus explicite et le témoignage plus autorisé. Tel avant tout saint Irénée : ses ouvrages ne sont pas des introductions à la foi, mais des exposés et des défenses de la foi. Ce grand évêque a dépensé sa vie tout entière au service de l'Église; Asiate et disciple de saint Polycarpe, Romain par son séjour à Rome et son dévouement au siège de Pierre, apôtre des Gaules et martyr, il peut nous faire entendre la voix de l'Église entière, pure, sincère, profonde. Il n'y a pas au second siècle de témoignage plus autorisé que le sien; il n'y en a pas de plus explicite; nous mettrons tout notre soin à le recueillir.

---

[1] *De Spiritu Sancto*, ch. 27. Cf. Petau, *Préface*, I, 5.

[2] L'arcane, si on l'entend en toute rigueur, n'est pas attestée avant Tertullien, et elle n'a alors pour objet que la liturgie.

LIVRE VI

SAINT IRÉNÉE

CHAPITRE PREMIER

SAINT IRÉNÉE, SA VIE ET SON ŒUVRE[1]

L'église de Lyon, dont les origines sont si mal connues, apparait soudain en pleine lumière, en 177, dans l'éclat de la persécution et du martyre. Son chef est alors un vieillard, saint Pothin, qui succombe aux mauvais traitements; mais près de lui se détache déjà le prêtre Irénée; les confesseurs de Lyon l'envoient à Rome et le recommandent ainsi à l'évêque Eleuthère :

---

[1] L'édition à laquelle nous nous référerons est, pour l'*Adversus haereses*, celle de Massuet (Paris, 1710), reproduite dans la *Patrologie grecque*, vii ; pour la *Démonstration de la vérité apostolique*, la traduction du P. Barthoulot (*Recherches de Science religieuse*, vi (1916), p. 361-432), reproduite dans la *Patrologia orientalis*, xii, p. 757-802. On peut consulter, en outre, pour l'*Adversus haereses* et les fragments, l'édition de W. W. Harvey (Cambridge, 1857) ; on y trouve, ii, p. 431-453, 23 fragments syriaques et un fragment arménien ; cette édition a de plus sur celle de Massuet l'avantage d'utiliser les *Philosophoumena* et de reproduire les fragments grecs qu'on y rencontre. Une traduction arménienne des livres iv et v a été publiée par Erwand Ter-Minassiantz (*T. U.*, xxxv, 2, Leipzig, 1910). La traduction arménienne de la *Démonstration*, publiée pour la première fois par Karapet Ter-Mekerttschian (*T. U.*, xxxi, 1, Leipzig, 1907), a été éditée de nouveau par le même éditeur dans la *Patrologia orientalis*, xii, 5, p. 659-731 ; une traduction latine en a été publiée par S. Weber (Freib. i. Br., 1917) ; une traduction anglaise précédée d'une longue introduction par J. A. Robinson (London, 1920).

Sur Irénée et sa doctrine on peut consulter Massuet, *Prolegomena, dissert.* ii, *de Irenaei vita, gestis, doctrina* (*PG.*, vii, p. 173-382) ; Freppel, *Saint Irénée* (Paris, 1861) ; Ziegler, *Irenaeus der Bischof von Lyon* (Berlin, 1871) ; A. Dufourcq, *Saint Irénée* (Coll. *les Saints*, Paris, 1904) ; (Coll. *la Pensée chrétienne*, Paris, 1905) ; F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum, a Study of his teaching* (Cambridge, 1914) ; N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus* (Gütersloh, 1925). Les articles des encyclopédies théologiques : Lipsius, dans *A Dictionary of Christian Biography* (1882), iii, p. 253-279 ; Th. Zahn, dans *Realencyklopädie*, ix (1901), p. 401-411, et surtout l'article considérable et très attentif de F. Vernet, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, vii, 2 (1923), col. 2394-2533 ; sur la doctrine de la Trinité, col. 2442-2451.

> « Nous avons chargé de te remettre ces lettres notre frère et le compagnon de nos souffrances, Irénée, et nous te prions de lui faire bon accueil, comme à un zélateur du testament du Christ. Si nous pensions que le rang hiérarchique assure la justice, nous le présenterions d'abord comme prêtre de l'Église, car il l'est » (*H. E.*, v, 4, 2).

Cette mission, qui éloignait Irénée de Lyon au moment de la persécution, lui sauva peut-être la vie; quand il revint dans son église glorieuse et décimée, il en fut élu évêque : « Pothin était mort, âgé de quatre-vingt-dix ans accomplis, avec les martyrs de la Gaule; Irénée reçut le gouvernement de l'église de Lyon que Pothin avait dirigée; nous avons appris que, dans sa jeunesse, Irénée avait été disciple de Polycarpe » (*H. E.*, v, 5, 8).

Ces indications sommaires sont complétées par les écrits de saint Irénée lui-même, et d'abord par la lettre qu'il écrivit vers 190 au prêtre romain Florinus (*H. E.*, v, 20) : à son ancien ami de jeunesse, tombé dans l'hérésie, Irénée rappelle le souvenir de saint Polycarpe, leur maître commun; ce sont pour l'évêque de Lyon des souvenirs d'enfance; ils en ont la vivacité et la fraîcheur; « car ce qu'on apprend étant enfant grandit avec l'âme et ne fait qu'un avec elle ». Le martyre de saint Polycarpe étant daté du 23 février 155[1], la naissance d'Irénée doit être reportée au plus tard aux environs de l'année 140[2]; il était, semble-t-il, Asiate[3]; très probablement il vint à Rome et y demeura quelque temps ; ce séjour, insuffisamment attesté par le récit du martyre de saint Polycarpe, tel qu'on le lit dans le manuscrit de Moscou[1], est rendu très vraisemblable par ce que ses livres nous font connaître de sa formation intellectuelle et religieuse, de l'influence de saint Justin, de la connaissance qu'il a de l'église de Rome et de ses traditions. Il gouverna l'église de Lyon pendant vingt ou trente ans ; l'Église l'honore comme martyr[2].

---

[1] Cf. Harnack, *Chronologie*, p. 334-381.

[2] La date de la naissance est très discutée : Harnack, *l. l.*, p. 333, conclut : « Irénée est né peu avant 142, peut-être entre 135 et 142; la limite la plus reculée, mais très invraisemblable, est 130. » Zahn, *PRE*, p. 408-409, discute longuement cette date et la reporte plus haut; il conclut : « Irénée est né vers 115; a vécu à Smyrne sous l'influence de Polycarpe de 128 à 150; à Rome au plus tard en 154; prêtre de Lyon avant 177; évêque en 178; compose l'*Adversus haereses* vers 185; écrit à Victor vers 190, meurt peu après âgé de quatre-vingts ans. »

[3] Harvey (pref., p. v; introd., cliii) a soutenu l'hypothèse de

C'est pendant son épiscopat qu'Irénée composa les œuvres théologiques dont nous parlerons tout à l'heure. Ce long épiscopat fut extrêmement laborieux et fécond. Lyon n'était pas Smyrne ; l'ancien disciple de saint Polycarpe ne retrouvait pas là le milieu asiatique où il avait grandi, mais des populations à demi barbares[3] auxquelles il se dévoua tout entier ; il écrit dans la préface de son grand ouvrage : « Tu ne chercheras pas chez nous, qui vivons chez les Celtes et qui, dans notre action près d'eux, usons souvent de la langue barbare, ni l'art des mots, que nous n'avons pas appris, ni la force du style, ni cet art de plaire, que nous ignorons » (*Haer.*, praef., 3, 444). Plus bas, quand il parle de la foi de l'Église, il aime à invoquer le témoignage de ces

---

l'origine syriaque d'Irénée, ses arguments sont insuffisants et il n'a pas été suivi ; cf. ZAHN, 407.

[1] Ce texte se lit dans LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers*, II, 2, p. 985, et dans l'édition de LELONG, p. 159 ; sur sa valeur historique cf. ZAHN, p. 409, 40. sqq. Zahn ajoute : « les détails circonstanciés que donne Irénée sur la visite de Polycarpe à Rome à Pâques 154 (*Haer.*, III, 3, 4 ; *H. E.*, v, 24, 16-17) montrent que l'écrivain se trouvait alors à Rome. »

[2] TIXERONT, *Patrologie*, p. 98 : « Sa mort est mise communément en l'an 202-203. L'Église l'honore comme martyr. Il est remarquable cependant que saint Jérôme est le premier, dans son commentaire sur Isaïe écrit entre 408-410, à lui donner ce titre. On explique le silence des auteurs anciens par le peu de relief qu'aurait eu la mort violente d'Irénée, enveloppé, sous Septime Sévère, dans un massacre général des chrétiens lyonnais. » P. ALLARD, *Histoire des Persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, p. 157, rapporte ce martyre à l'année 208. Cf. VERNET, col. 2397-2398.

[3] Cf. la lettre des martyrs de Lyon, *H. E.*, v, 1, 57 : ὑπὸ γὰρ ἀγρίου θηρὸς ἄγρια καὶ βάρβαρα φῦλα ταραχθέντα…

chrétientés encore barbares : « Les églises fondées dans les Germanies n'ont pas professé d'autre foi ; celles qui sont dans les Ibéries n'ont pas d'autre tradition, ni celles qui sont établies chez les Celtes, ou en Orient, ou en Égypte, ou en Libye, ou au centre du monde » (I, 10, 2, 552) ; et encore : « cui ordinationi multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes... » (III, 4, 2. 855). Ces textes donnent bien l'impression d'un contact immédiat avec les populations indigènes, celtiques ou germaniques[1], et c'est ainsi en effet que les traditions ou les témoignages ultérieurs décrivent le rôle d'Irénée ; il fut, écrit Théodoret, « l'homme apostolique qui a éclairé l'Occident » ou encore « celui qui a cultivé et éclairé les nations celtiques[2] ». Poursuivre les traces de cette activité apostolique ne nous appartient pas ; mais pour comprendre la théologie même d'Irénée, il est important de se rappeler qu'il fut un évêque missionnaire.

Et ce souci de ses chrétientés gauloises ne l'absorbait pas tout entier : dans l'affaire du montanisme, il s'était montré jaloux de sauvegarder la paix de l'Église et de concilier les partis opposés sans rien sacrifier du dépôt traditionnel ; tel il se montra encore quand la question pascale mit en conflit le pape Victor avec l'épiscopat d'Asie, vers 190 : d'un côté, il écrivit à Blastus, qui cherchait à corriger la tradition romaine, une lettre sur le schisme (*H. E.*, v, 20) ; de l'autre, il écrivait à Victor pour l'« exhorter respectueusement à ne pas excommunier des églises entières qui gardent la tradition d'une coutume antique » (*ib.*, 24, 11) ; personnellement il suivait en cette question la tradition romaine (*ib.*), mais il estimait que l'on ne devait pas sacrifier à cette observance la paix et l'unité de l'Église. L'Église se souvient avec reconnaissance de cette intervention d'Irénée, et aujourd'hui encore elle aime à louer en lui cet esprit vraiment pacifique.

---

[1] Il ne faut pas oublier que la Germanie comprenait alors Langres et Besançon et, par conséquent, se trouvait dans le voisinage de Lyon et sous la mouvance d'Irénée.

[2] THÉODORET, *haer. fab., praefat.* et I, 5 (*PG*, LXXXIII, 340 et 352). Sur l'activité apostolique d'Irénée, cf. MASSUET, *PG*, VII, 191 ; VERNET, 2396-7 ; HOLMES, *A History of Christian Church in Gaul*, p. 55-56.

Ces différents traits permettent d'apprécier et le caractère de saint Irénée et le rôle exceptionnel qu'il joua dans l'Église. Gwatkin écrit : « Irénée est un homme éminemment représentatif : il nous fait connaître, de science personnelle, l'Asie, Rome, la Gaule ; il s'appuie sur l'enseignement de Polycarpe (qui a certainement connu saint Jean), de Pothin, d'un autre presbytre qui appartient aux témoins anciens. On peut difficilement imaginer un meilleur témoin des croyances et des pratiques en vigueur au milieu du second siècle[1]. »

L'étude des livres d'Irénée confirme ces indices : toute la tradition chrétienne vit dans ses œuvres ; l'enseignement théologique de saint Paul, dont l'influence est si peu sensible sur les apologistes, si l'on excepte l'épître à Diognète, anime toute la doctrine d'Irénée, surtout sa conception du salut et de la récapitulation[2] ; l'évangile de saint Jean reprend, lui aussi, chez Irénée sa place de choix, une place qu'il n'avait pas chez les apologistes[1]; le livre de la *Sagesse,* qui avait avait inspiré les épîtres pauliniennes et saint Clément (27, 5), avait été entièrement laissé de côté par les apologistes[2]; il reparaît dans l'*Adversus haereses*[3]. Et, d'autre part, le premier des Apologistes, Justin, n'eut jamais de lecteur plus fidèle ni plus sympathique qu'Irénée : la *Démonstration* surtout trahit presque à chaque page des réminiscences de Justin[4].

---

[1] *Early Church History*, II, p. 108. Je suis heureux de relever chez un autre historien anglican, Holmes (p. 66-67), une appréciation très juste du caractère romain de l'évêque de Lyon et de son Église : « Irénée a-t-il été envoyé à Lyon par saint Polycarpe ?... Irénée était à Rome et non à Smyrne lors de la mort de Polycarpe. De plus, Irénée n'a pas suivi Polycarpe dans la coutume pascale, mais a observé la règle adoptée par Anicet et par d'autres. Irénée ne dit pas un mot qui représente sa mission à Lyon comme venant de Polycarpe, et nous n'avons aucune preuve sûre que les Églises d'Asie Mineure aient jamais tenté de mission en Gaule. Qu'Attale, Alexandre, chrétiens d'Asie Mineure, se soient trouvés à Lyon, cela prouve seulement la prospérité de la capitale de la Gaule, qui attirait des hommes de toutes les parties de l'empire. Nous ne savons rien de l'origine de Pothin. Il venait probablement de Rome, comme Irénée en venait certainement. Le fait qu'il portait un nom grec ne prouve pas qu'il soit venu d'Asie Mineure... L'appel des chrétiens de Lyon à Éleuthère, le fait qu'Irénée, étant évêque de Lyon, regardait la permanence de la tradition orthodoxe dans l'Église comme dépendant de la continuité de l'épiscopat romain, semblent prouver que la mission lyonnaise venait en dernier lieu par Rome, si en réalité elle n'émanait pas de Rome. »

[2] Cf. J. WERNER, *Der Paulinismus des Irenaeus* (T. U., VI, 2 (1889)). L'auteur est très sévère pour Irénée, dont il ne trouve pas la théologie assez « évangélique » (p. 116) ; il reconnaît cependant qu'« Irénée apparaît, dans le cadre du IIe siècle, comme une figure lumineuse » (215).

Ainsi Irénée s'est nourri de toute la tradition chrétienne; tout lui en est sacré; pour les patriarches de l'ancienne loi il a une vénération filiale[5]; dans leur histoire, aussi bien que dans les oracles des prophètes, des psaumes, des livres sapientiaux, il voit des ébauches symboliques et fragmentaires de la vie du Christ et de son Église. Le Nouveau Testament, qui nous révèle pleinement le Seigneur, lui est plus cher encore : les quatre évangiles, ce sont les quatre colonnes qui portent l'Église ; ce sont les quatre zones du monde, ce sont les quatre vents qui de partout soufflent l'immortalité et vivifient l'Église (III, 2, 8, 885) ; changer volontairement un mot, une lettre des livres saints, c'est un crime[1]. Et tout cela n'est point lettre morte ; la foi des prophètes et des apôtres vit dans l'Église : « comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient... Où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église, et toute grâce ; et l'Esprit, c'est la vérité. Ceux qui n'y participent pas, ne puisent pas la vie au sein maternel, ne recueillent pas la source toute pure qui sort du corps du Christ » (III, 24, 1, 966).

---

[1] On ne peut pas mettre en doute la connaissance que Justin avait de saint Jean : *Apol.,* i,61 , 4-5; *Dial.,* 88; cf. deux allusions à l'aveugle-né : *Dial.*, 69; *Apol.,* i, 22. A cela s'ajoutent de nombreuses rencontres de vocabulaire et de doctrine. Malgré tout, il faut reconnaître que Justin ne cite pas et n'utilise pas le quatrième évangile comme les trois autres; ce fait s'expliquerait bien par l'hypothèse d'une concordance ou d'une synopse dont Justin se serait habituellement servi. Chez Irénée, la dépendance de saint Jean est beaucoup plus manifeste.

[3] Il n'est jamais cité par aucun d'eux; la référence donnée par Otto à Tatien, 7, est inexacte. Ce fait s'explique sans doute par la dépendance où se trouvent les apologistes, saint Justin surtout, vis-à-vis de la tradition judaïque palestinienne; ils lui empruntent, pour les lui opposer, les livres dont elle se sert, et avant tout *Prov.,* viii.

[2] Ce fait a été relevé par Eusèbe, *H. E.*, v, 8, 8 (citant *Haer.,* iv, 38, 3) et v, 26 (citant un petit livre de dialogues, qui est perdu).

[4] Cf. J. A. Robinson, introd. à l'édition de la *Démonstration,* surtout ch. ii, « The Debt of Irenaeus to Justin Martyr » (p. 6-24).

[5] On peut lire la règle d'interprétation qu'il emprunte à un presbytre : *Haer.*, iv, 31, 1 (1068) : « De eisdem delictis, de quibus ipsae Scripturae increpabant patriarchas et prophetas, nos non oportet exprobare eis neque fieri similes Cham, qui irrisit turpitudinem patris sui et in maledictionem decidit; sed gratias agere pro eis Deo, quoniam in adventu Domini nostri remissa sunt eis peccata... De quibus autem Scripturae non increpant, sed simpliciter sunt positae, nos non debere fieri accusatores, — non enim sumus diligentiores Deo, neque super magistrum possumus esse, — sed typum quaerere. » Et il applique cette règle indulgente même à l'inceste des filles de Lot; cf. *ib.,* 30, 1 (1064) le plaidoyer pour les Juifs emportant les dépouilles des Égyptiens.

Ce souci jaloux de conserver intact le dépôt total de la révélation était inspiré à Irénée par sa lutte contre l'hérésie : il voyait partout l'audace téméraire des sectes déchirer la Bible, renier la tradition. Marcion rejetait l'Ancien Testament tout entier ; du Nouveau il ne gardait que les épîtres de saint Paul et un texte mutilé de l'évangile de saint Luc ; les autres gnostiques n'avaient point ces audaces brutales : ils prétendaient respecter l'Écriture, mais ils la déformaient à plaisir (III, 12, 12, 906) ; les uns et les autres rejetaient l'autorité de l'Église et de la tradition vivante. A tous Irénée oppose la vérité catholique totale, telle que Dieu la révèle depuis l'origine des temps, telle que l'Église la prêche aujourd'hui partout.

De là vient à sa doctrine sa richesse inépuisable ; il s'est assimilé tout ce que ses devanciers, les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien : la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de saint Justin ; autant que personne il exalte les dons de l'Esprit, — ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme ? — et en même temps il est le grand défenseur de l'Église hiérarchique, le théologien de l'autorité ; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés, c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leurs contrastes et se fondent dans une vision unique et vivante[1]. De cet immense tableau nous ne pourrons décrire qu'une figure, mais c'est la figure centrale, celle qu'Irénée a tracée avec le plus d'amour et de génie : Dieu.

---

[1] V, 30, 1 (1204) à propos du chiffre de la bête dans l'*Apocalypse* : « Et primum quidem est excidere a veritate, et quod non sit, quasi sit arbitrari, post deinde, apponenti vel auferenti de Scriptura poenam non modicam fore, in quam incidere necesse est eum qui sit talis. »

De l'œuvre d'Irénée, qui fut considérable[2], deux livres seulement sont parvenus jusqu'à nous, et encore à travers des traductions ; le plus important avait pour titre ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, « manifestation et réfutation de la fausse gnose ». Du texte grec original nous ne possédons plus que les fragments dus aux citations des écrivains postérieurs, surtout saint Hippolyte, Eusèbe et saint Épiphane ; pour le premier livre, ces citations sont si nombreuses qu'elles le restituent presque en entier; pour les autres, elles sont plus rares, mais portent le plus souvent sur les passages les plus importants. La traduction latine, que nous possédons intégralement, est d'une fidélité scrupuleuse; sa date est difficile à déterminer : entre 180, date de la composition du livre, et 421, époque où cette traduction est citée certainement par saint Augustin, la marge est grande, et les critiques les plus compétents sont partagés[1]; M. Burkitt, résumant ces discussions, concluait : « Le traducteur a suivi de si près le texte grec, qu'il est difficile de déterminer sa date et sa patrie. Écrivait-il près de saint Irénée, à Lyon? ou bien un lecteur de Tertullien a-t-il désiré connaître mieux le grand ouvrage de controverse qu'il avait utilisé? *Non liquet*[2]. » La question ainsi débattue est intéressante, mais pour nous cet intérêt est secondaire; désireux de connaître la pensée d'Irénée, nous tenons à constater que cette traduction latine est très fidèle; sa date et son lieu d'origine nous importent moins. Elle peut être contrôlée, d'ailleurs, non seulement par les nombreux fragments du texte grec, mais aussi, pour les livres IV et V, par une traduction arménienne.

---

[1] On nous permettra de reproduire ici une partie du jugement de Zahn (*PRE*, 410) : « Si l'on compare Irénée avec les écrivains de l'école dont il est sorti, avec un Papias ou un Polycarpe, on sent très vivement qu'Irénée savait unir à l'attachement le plus fidèle pour ces hommes simples et parfois bornés, une sympathie très large qui lui permettait de s'assimiler les éléments de formation les plus divers... Il ne s'érige pas en philosophe, ni même en maître d'une « philosophie barbare », comme les apologistes depuis Aristide jusqu'à Clément ; mais comme il les dépasse tous par la fermeté du jugement, par la vigueur de la pensée, par la clarté de l'expression ! Irénée est le premier écrivain de l'âge postapostolique que l'on puisse appeler un théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des multiples éléments et documents de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique et harmonieuse des rapports de Dieu et du monde, s'inspirant des principes propres de la foi chrétienne, il n'y a qu'Origène et Augustin qui puissent être comparés à Irénée. Ni Athanase ni Cyrille ne peuvent entrer en comparaison avec ces trois hommes, et, pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est Irénée qui les dépasse tous. » Cf. P. Galtier, *Études*, t. cxxxvi (1913), p. 28.

[2] Cf. Vernet, col. 2400-2410.

Ce grand ouvrage n'a pas été écrit d'une haleine; les deux premiers livres ont été composés d'abord; les trois autres ont suivi successivement[3]; la date du IIIe livre est déterminée approximativement par la mention qui y est faite d'Éleuthère comme étant alors l'évêque de Rome (III, 3, 3. 851); le pontificat d'Éleuthère se date de 175 à 189; le livre II, 22, 2 (782) semble faire allusion à un état de persécution qui s'entend mieux du règne de Marc-Aurèle que de celui de Commode;

---

[1] Cf. A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée*, *RSR*, VI (1916), p. 133-137. La question a été reprise par plusieurs scholars anglais à l'occasion des citations du N. T. chez Irénée (*Novum Testamentum Sancti Irenaei edited by the late W. Sanday and C. H. Turner* (Oxford, 1923); mais les conclusions sont divergentes : Hort et Souter estimant que cette version n'a pas été connue de Tertullien et n'est pas antérieure au IVe siècle; Sanday et Turner soutiennent la thèse contraire; Burkitt expose les raisons alléguées dans les deux sens et refuse de se prononcer (*Journal of Theol. Stud.*, XXV (1924), p. 56-67.

[2] Art. cité, p. 63.

[3] Cf. sur la composition et la date, Vernet, col. 2401.

par contre, le livre IV, 30, 1 (1065) montre une pénétration des chrétiens au palais impérial, qui s'explique mieux du temps où la faveur de Marcia donnait aux chrétiens quelque accès près de Commode (à partir de 181). L'ouvrage se daterait donc, dans son ensemble, des environs de l'an 180.

La *Démonstration de la prédication apostolique* ne nous était connue jusqu'à ces dernières années que par une mention d'Eusèbe (*H. E.*, v, 26); une traduction arménienne en a été découverte en 1904. Ce traité est postérieur à l'*Adversus haereses*, qu'il cite (ch. 99); il est difficile d'en préciser davantage la date[1]. Ce petit livre n'a pas la portée du grand ouvrage d'Irénée, mais il nous est utile en nous faisant connaître sous un autre aspect l'enseignement théologique de l'évêque de Lyon; on ne trouve pas ici de controverse; on n'y trouve pas non plus une étude profonde du dogme; c'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves[2].

---

[1] M. Vernet écrit (2403) : « Il n'est pas impossible que le passage sur les rois qui « haïssent maintenant (le Christ) et persécutent son nom » (48) fasse allusion à la persécution de Sévère, commencée en fait vers 198 et officiellement en 202 ». C'est un indice bien léger et dont je n'oserais faire état; cf. la note de Tixeront sur ce passage.

[2] Cf. J. A. Robinson, p. 2 : « The present treatise is a sort of *Vade mecum* for an intelligent Christian; explaining his faith, placing it in its historical setting in relation to Judaism, and confirming it by the citation and exposition of a great number of Old Testament passages. It is in no sense a manual for catechumens : it is a handbook of Christian evidence, though its form is not controversial. »

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE DE DIEU.

Le premier problème théologique qui s'impose à l'étude d'Irénée est le problème de la connaissance de Dieu : problème que toutes les générations humaines doivent résoudre, mais que les hérésies du IIe siècle rendaient particulièrement grave et pressant.

En face de lui, Irénée trouvait d'abord Marcion imaginant, par delà les frontières du monde matériel, un Dieu bon, distinct du Créateur, qui n'aurait point fait cet univers, qui lui serait étranger et inconnu. Puis c'était la foule des gnostiques, surtout des valentiniens, projetant dans leur ciel imaginaire les trente éons de leur Plérôme, au sommet l'Abime ou le Père inconnu et, plus bas, au-dessous du Plérôme qu'il ignore, le Démiurge, créateur et maitre du monde matériel où nous vivons. Contre tous ces hérétiques Irénée devait établir que le Dieu suprême est aussi le Créateur et que, par sa création même, il s'est fait connaitre et que depuis lors il se révèle sans cesse, progressivement, par son Fils.

Mais cette distinction du Père et du Démiurge n'était pas la seule erreur que le théologien catholique eût à confondre ; il se heurtait encore à cette thèse gnostique, si séduisante pour des esprits superbes, de la distinction naturelle des races d'hommes : les hyliques, fils du diable, incapables de connaitre Dieu, les psychiques, enfants du Démiurge, susceptibles d'élévation et de déchéance, les pneumatiques enfin, fils de Dieu, le connaissant dès maintenant par une intuition naturelle et infaillible. La connaissance de Dieu, refusée aux autres hommes et même au Démiurge, devient ainsi l'apanage naturel des spirituels ; de là, chez les gnostiques, la présomption avec laquelle ils scrutent les mystères divins, et ce système, qui répète si haut que Dieu est inconnaissable, prétend en soulever tous les voiles et en scruter toutes les profondeurs. A ces théologiens orgueilleux Irénée répétera que tous les hommes sont égaux en face des mystères de Dieu, insondables pour tous; Dieu, dans sa miséricorde, les révèle par son Fils; l'homme est donc et restera toujours le disciple de Dieu, progressant humblement et docilement dans la voie où Dieu le mène, recevant ici-bas dans l'Église, par l'Esprit-Saint, la révélation dont la source unique est le Fils de Dieu, pour pouvoir enfin, au ciel, contempler le Père et être instruit par Lui.

Le point de départ de cette révélation de Dieu, c'est la création. Dieu pouvait ne pas créer; mais, dès qu'il crée des êtres raisonnables, il se fait nécessairement connaître à eux :

II, 6, 1 (724). « Comment donc les anges, ou le Démiurge, pouvaient-ils ignorer le Dieu suprême, alors qu'ils étaient dans son domaine, qu'eux-mêmes étaient ses créatures, qu'ils étaient contenus par lui? Sans doute il pouvait leur être invisible, à cause de sa transcendance; mais il ne pouvait leur être inconnu, à cause de sa providence. Ils pouvaient être, comme (les gnostiques) le prétendent, immensément distants de lui; mais, puisque son domaine s'étendait jusqu'à eux, ils ne pouvaient pas ne pas connaître leur Maître, ils ne pouvaient pas ignorer que celui qui les a créés est le Seigneur de toutes choses. Sa nature est invisible, mais elle est puissante, et elle fait voir et sentir vivement par toute âme sa transcendance toute-puissante et souveraine. Sans doute, nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, et ceux à qui le Fils l'a révélé; mais il est une chose que tous les êtres connaissent : la raison dont sont douées les âmes les conduit là, leur révèle qu'il y a un Dieu, Seigneur de toutes choses : *hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam unus est Deus, omnium Dominus.* »

II, 27, 2 (803). « Toutes les Écritures, les Prophéties, les Évangiles enseignent clairement, et sans équivoque, et de façon à être entendus de tous, sinon crus de tous, qu'il y a un Dieu, seul et unique, qui a tout fait par son Verbe... et la création elle-même, dont nous faisons partie, nous atteste par ce qu'elle met sous nos yeux que celui qui l'a faite et qui la gouverne est unique. »

III, 25, 1 (968). « Les êtres qui sont régis par la providence et le gouvernement de Dieu ne peuvent pas ne pas connaître celui qui les gouverne; j'entends les êtres qui ne sont pas dépourvus de raison, qui ne sont pas fous, qui perçoivent l'impression de la providence de Dieu. Aussi parmi les païens il y en a eu quelques-uns qui, moins asservis aux plaisirs, moins égarés par le culte des idoles, ont été touchés, bien faiblement il est vrai, par la providence divine, et ont été amenés à reconnaître que le créateur de cet univers est le Père de toutes choses, dont la providence gouverne ce monde où nous sommes. »

IV, 6, 6 (989). « Par la création elle-même le Verbe révèle le Dieu créateur, par le monde il révèle le Seigneur qui a fait le monde, par l'œuvre il révèle l'ouvrier, par le Fils il révèle le Père... »

Ce dernier texte fait apparaître la magnifique unité du plan divin, telle qu'Irénée l'expose dans son quatrième livre : la création, c'est déjà une révélation de Dieu faite par le Verbe ; en se manifestant aux patriarches et aux prophètes, le Verbe poursuit cette œuvre révélatrice ; en s'incarnant, il la consomme. Nous insisterons plus bas sur cette révélation progressive ; elle éclairera pour nous non seulement le plan providentiel du salut, mais aussi le mystère de la vie intime de Dieu, les relations du Père, du Fils, de l'Esprit. Ce que nous devons remarquer ici, c'est la portée de cette thèse considérée comme une réfutation du marcionisme : pour séparer le Créateur du Père, l'hérésie a dû briser l'unité du plan divin ; Irénée le restaure : en descendant parmi nous, le Fils de Dieu n'a pas envahi un domaine étranger, il n'est pas venu réparer l'œuvre d'un autre ni révéler un Dieu totalement inconnu ; il est venu dans ce monde qui était le sien, pour imprimer de nouveau, et d'une façon indélébile, cette ressemblance divine gravée jadis par lui dans l'homme et effacée par le péché. Et cette intervention décisive avait été préparée par toute l'histoire des patriarches et toutes les prédictions des prophètes.

A cette preuve, la plus évidente de toutes, qui ressort de l'histoire entière de l'humanité, Irénée en ajoute une autre, très pressante : si l'homme ne connaît pas Dieu, il n'est pas responsable devant lui ; il faut donc que Dieu soit attesté par des témoins qui se fassent entendre de tous, des uns pour leur salut, des autres pour leur condamnation[1].

Un autre argument, le plus profond de tous, se tire de la finalité : « la vision de Dieu, c'est la vie de l'homme », et « la vie de l'homme, c'est la gloire de Dieu » ; il est donc impossible que l'homme soit privé de sa vie, impossible que Dieu soit privé de sa gloire. Il faudrait transcrire ici intégralement le chapitre 20 du IV^e^ livre (1032-1043) ; quelques extraits permettront du moins de saisir le rayonnement de cette doctrine lumineuse :

---

[1] IV, 6, 7, 989 cité *infra*, p. 591.

> 5. « On ne peut vivre si l'on n'a pas la vie; or on ne possède la vie qu'en participant à Dieu; et participer à Dieu, c'est le connaître, c'est jouir de sa clémence. 6. Il faudra donc que les hommes voient Dieu, pour qu'ils vivent, en devenant immortels par cette vision, en atteignant jusqu'à Dieu... Et puisque c'est Dieu qui opère tout en tous, il est, par sa nature et sa grandeur, invisible et ineffable pour toutes ses créatures, mais non pas inconnu; car par son Verbe toutes apprennent qu'il y a un seul Dieu Père, qui contient toutes choses, qui donne à toutes l'être, ainsi qu'il est dit dans l'Évangile : Dieu, personne ne l'a vu, si ce n'est le Fils unique, qui est dans le sein du Père; c'est lui qui l'a révélé.
>
> 7. « Ainsi dès l'origine le Fils du Père révèle, puisque dès l'origine il est avec le Père; c'est lui qui a fait voir au genre humain les visions des prophètes et les divers charismes, et ses ministères, et la glorification de son Père, tout cela selon un enchaînement, une harmonie, aux époques propices,... montrant Dieu aux hommes, présentant l'homme à Dieu; sauvegardant l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu, pour qu'il eût toujours devant lui un but qui provoquât ses progrès; et, d'autre part, montrant aux hommes, en mille économies providentielles, Dieu visible, de peur que l'homme, manquant totalement de Dieu, ne perdît l'être. Car la gloire de Dieu, c'est la vie de l'homme; et la vie de l'homme, c'est la vue de Dieu. Car si la manifestation de Dieu qui se fait par la création donne la vie à tous ceux qui vivent sur terre, combien plus la révélation du Père qui se fait par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu. »

On aura remarqué dans ce dernier texte le soin que prend Irénée de sauvegarder l'invisibilité du Père, « pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu, pour qu'il ait toujours devant lui un but qui provoque ses progrès : — *Verbum... invisibilitatem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemptor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret* ». Ces deux considérations n'étaient que trop justifiées par les dédains et les erreurs des gnostiques : ils méprisent Dieu, parce que Dieu s'est fait connaître :

« *Inhonoraverunt et spreverunt Deum, minimum arbitrantes eum, quoniam propter dilectionem suam... in agnitionem venit hominibus.* » (III, 24, 2. 967) ; et, comme s'ils n'avaient plus rien à apprendre de Dieu, ils prétendent le dépasser et s'épuisent dans la recherche indéfinie d'un Dieu qu'ils imaginent toujours plus inconnaissable et plus lointain. Irénée n'a pas de peine à leur montrer que, si le progrès consiste pour eux à découvrir, par delà le Père, un autre Père, ils ne pourront jamais s'arrêter dans cette recherche, mais ils imagineront encore au delà de ce deuxième Dieu, un troisième, puis un quatrième, et ainsi de suite, cherchant toujours, se noyant dans cet océan d'inconnaissable jusqu'à ce que, touchés de repentir, ils reviennent au Dieu qu'ils ont quitté[1].

On saisit ici une des oppositions foncières de la gnose et de la doctrine chrétienne : d'un côté, une science altière et curieuse, qui méprise la révélation commune, qui s'enivre de ses rêves, et qui croit progresser en prolongeant à l'infini la série des êtres divins qu'elle imagine ; de l'autre, une foi humble et vraiment religieuse, qui, dans la révélation que Dieu a faite de lui-même et que la tradition lui transmet, reconnaît le trésor unique, inépuisable, et qui n'a d'autre ambition que de pénétrer toujours davantage cet Être souverain qu'elle commence à connaître et qu'elle aspire à contempler.

Nul n'a mieux marqué qu'Irénée ce caractère de notre connaissance de Dieu : connaissance certaine, sans doute, mais très imparfaite et lentement progressive.

---

[1] IV, 9, 3 (998-999) : « Si hoc est proficere, alterum invenire Patrem, praeter eum qui ab initio annuntiatus est, et rursum, praeter eum qui putatur secundo inventus esse, alterum tertium adinvenire ; et ejusdem erit profectus et a tertio in quartum, et ab hoc rursum alterum et alterum, et sic semper putans proficere talis sensus, nunquam stabit in Deo. Expulsus enim ab eo qui est, et reversus retrorsum, quaeret quidem semper, inveniet autem nunquam Deum, sed semper incomprehensibilitatis profundo natabit, nisi per poenitentiam conversus, unde abjectus erat, revertatur ». Cf. IV, 19, 1 (1030) : « Cogentur enim tales, quemadmodum saepenumero ostendimus, semper typos typorum et imagines imaginum adinvenire, et nunquam figere animum suum in uno et vero Deo. »

Si nous considérons d'abord la connaissance naturelle, celle qui se tire de la création, nous constatons avec évidence combien elle est pauvre tout en étant certaine :

III, 24, 2 (967) : « Dieu s'est fait connaître, non selon sa grandeur ni selon sa substance, car personne ne l'a mesurée ni touchée, mais seulement en cela qu'il nous a fait savoir que celui qui a créé les hommes et les a formés,... celui-là est le seul vrai Dieu. »

IV, 19, 3 (1031) après avoir montré que l'action divine dépasse infiniment notre intelligence, Irénée poursuit : « Sa main saisit tout; c'est elle qui éclaire les cieux, et ce qui est sous les cieux; c'est elle qui scrute les reins et les cœurs, qui pénètre ce qu'il y a en nous de plus intime et de plus secret, qui nous nourrit et nous conserve. Mais si l'homme ne peut comprendre tout ce que cette main saisit, tout ce qu'elle atteint, comment pourra-t-on concevoir ou comprendre un si grand Dieu?... Faire comprendre pleinement la grandeur de Dieu en partant de ses œuvres, c'est chose impossible, tout le monde en convient; mais il faut avouer aussi, si l'on a de Dieu une idée digne de lui, que sa grandeur ne faillit point, mais qu'elle contient tout, qu'elle nous atteint, qu'elle est avec nous. »

Mais au-dessus de cette connaissance naturelle, si imparfaite, il en est une autre, que Dieu accorde miséricordieusement à ceux à qui il se révèle par son Verbe. Dans le chapitre même dont nous avons cité une partie, Irénée résume ainsi sa pensée (IV, 20, 4. 1034) : « *Secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt* (*nemo enim investigavit altitudinem ejus, nec veterum, qui quieverunt, nec eorum, qui nunc sunt*)*; secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia.* » L'ignorance dont il parle ici n'est pas totale, nous l'avons vu; de même la révélation que Dieu nous accorde par son Fils n'est pas plénière, nous ne la pourrions pas supporter; il est bien vrai cependant qu'entre ces deux connaissances de Dieu, celle que la création présente à tout être raisonnable, celle que le Fils communique aux élus de Dieu, la différence est telle qu'on peut dire que la première n'est qu'une ignorance, si on la compare à la seconde. Poursuivant sa pensée, notre Docteur énonce ainsi ces deux manifestations de Dieu et l'immense distance qui les sépare : « *Quoniam qui omnia in omnibus operatur, Deus est; qualis* *et quantus est, invisibilis et inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt, incognitus autem nequaquam* » (IV, 20, 6. 1036-1037). Ainsi, par la création, Dieu se fait connaître, mais il ne se fait pas voir, il ne se révèle pas ; et à l'appui de cette affirmation est cité le texte évangélique : « *Deum nemo vidit umquam, nisi unigenitus Filius, qui est in sinu Patris; ipse enarravit* » (*ib.*).

Cette connaissance accordée gracieusement par Dieu procède de l'amour : « *secundum dilectionem cognoscitur* », lisons-nous dans le texte cité ci-dessus. Cette idée est chère à Irénée, et il y insiste souvent : au livre II, étudiant la transcendance de Dieu, il écrit :

> II, 13, 4 (744) : « On peut dire vraiment et correctement de Dieu que c'est une intelligence qui comprend tout, mais une intelligence qui ne ressemble pas à la nôtre ; et on peut dire très bien que c'est une lumière, mais une lumière qui n'est en rien semblable à la lumière d'ici-bas. Et de même de toutes les autres choses : sous aucun rapport le Père de toutes choses ne sera semblable à la petitesse des hommes ; il en porte les noms par la condescendance de son amour, mais il les dépasse par la grandeur de sa nature[1]. »

On retrouve ici la distinction, déjà remarquée plus haut, de l'ordre de la grandeur et de l'ordre de l'amour : si l'on considère Dieu *secundum magnitudinem*, il est transcendant à toutes les catégories créées ; mais si on le contemple *secundum dilectionem*, on peut lui donner tous ces noms. On peut se demander de quel amour il s'agit là : est-ce la condescendance divine, qui le révèle à nous ? Est-ce la charité, qui soulève jusqu'aux mystères divins la contemplation humaine[2] ?

Dans la plupart des textes, le premier sens s'impose : c'est en Dieu même qu'Irénée distingue ce double aspect, de l'infinité qui nous dépasse, de l'amour qui se révèle; ainsi dans la suite du chapitre IV, 20, dont nous avons déjà cité quelques lignes :

---

[1] « Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui ; et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium Pater hominum pusillitati ; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem. »

[2] Ce second sens est donné par HITCHCOCK, *Irenaeus of Lugdunum*, qui traduit (p. 97) « propter dilectionem » : « according to the love we bear Him. »

> IV, 20, 5 (1035) : « Si l'on considère sa grandeur et sa gloire admirable, personne ne peut voir Dieu sans mourir; car le Père est incompréhensible; mais, en vertu de son amour, de sa condescendance, de sa toute-puissance, il accorde à ceux qui l'aiment ce grand don, la vision de Dieu, ainsi que les prophètes l'annonçaient. Car ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. Car l'homme, de lui-même, ne voit pas Dieu; mais Dieu, parce qu'il le veut, est vu par les hommes, par ceux qu'il veut, quand il veut, comme il veut; car Dieu peut tout[1]. »

Ces affirmations sont très précises, et elles ont une grande portée : tous les platoniciens de cette époque, les maîtres de saint Justin, Maxime de Tyr, Apulée, et plus tard Plotin, conçoivent l'extase, la contemplation de Dieu, non comme une grâce divine, mais comme le fruit des efforts de l'homme. Irénée, comme son maître Justin, condamne absolument ces prétentions : *Homo a se non videt Deum;* mais Dieu peut se faire voir : *Ille autem volens videtur hominibus.* Et il suit de là que cette contemplation, qui procède de la grâce divine, est départie par Dieu, selon son gré : *Quibus vult, et quemadmodum vult.*

Ce point capital étant assuré, il faut remarquer que c'est à l'amour que Dieu accorde cette connaissance : Dieu se révèle parce qu'il aime, et il se révèle à ceux qui l'aiment : *Hoc concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum;* ou, comme Irénée le dit dans ce même passage en rappelant la parole du Seigneur, Dieu se révèle aux cœurs purs : *Quem-*

---

[1] « Secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam, nemo videbit Deum et vivet; incapabilis enim Pater; secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus. »

admodum Dominus ait : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt[1].

Et cette connaissance, cette vision nous unit à Dieu, mieux nous plonge en lui, et nous vivifie :

> IV, 20, 5 : « De même que ceux qui voient la lumière sont dans la lumière et participent à sa splendeur, ainsi ceux qui voient Dieu sont en Dieu, participent à sa splendeur ; et cette splendeur les vivifie ; ainsi ceux qui voient Dieu participent à la vie. Et c'est pourquoi celui qui est incompréhensible et insaisissable et invisible, s'est fait voir et saisir et comprendre par ses fidèles, afin de vivifier par la foi ceux qui le comprennent et le voient. Car, de même que sa grandeur est inaccessible, ainsi sa bonté est inénarrable, et c'est par elle qu'il se fait voir, et qu'il donne la vie à ceux qui le voient. On ne saurait vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par participation à Dieu, et on participe à Dieu, en le connaissant et en jouissant de sa bonté[2]. »

Ce texte fait bien entendre ce qu'est pour Irénée la connaissance de Dieu : ce n'est pas un concept qu'on transmet et qu'on reçoit : c'est une pénétration de l'âme par Dieu ; elle est comme plongée en lui, imprégnée de sa lumière et, par là même, vivifiée[1]. Cette immersion vivifiante de l'âme en Dieu ne se consommera qu'au ciel, mais c'est le terme où tend l'action de Dieu et où elle nous porte; et ce n'est qu'en considérant cet idéal, toujours présent au regard de Dieu, que nous pouvons comprendre la conduite patiente et sûre de sa Providence.

---

[1] IV, 20, 5. En tête de ce chapitre, tout entier consacré à cette question de la connaissance de Dieu, on relèvera ces lignes où l'on peut discerner ce double aspect de l'amour de Dieu, en lui et en nous : « Secundum magnitudinem non est cognoscere Deum ; impossibile est enim mensurari Patrem ; secundum autem dilectionem ejus (haec est enim quae nos per Verbum ejus perducit ad Deum) obedientes ei, semper discimus quoniam est tantus Deus... » (IV, 20, 1) : c'est l'amour qui, par le Verbe, nous conduit à Dieu, qui nous rend dociles à sa voix, qui nous fait ses disciples, qui nous fait comprendre sa grandeur.

[2] Le texte grec de ce passage nous a été conservé dans les *Sacra Parallela* de saint JEAN DAMASCÈNE, sauf une ou deux lacunes légères que supplée la traduction latine : ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτός, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. Vivificat autem eos claritas. Ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες Θεόν· καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος, ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέχει, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ τῆς πίστεως. Ὡς γὰρ τὸ μέγεθος αὐτοῦ ἀνεξιχνίαστον, οὕτω καὶ ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ ἀνεξήγητος, δι' ἧς βλεπόμενος, tribuens vitam τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν. Ἐπεὶ ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἦν, ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ Θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.

En même temps apparaît la démarche décisive de Dieu, qui rendra possible cette transformation de l'homme : c'est l'incarnation : « Celui qui est incompréhensible, insaisissable et invisible, s'est fait voir, saisir et comprendre par ses fidèles, afin de vivifier par la foi ceux qui le comprennent et le voient. » L'incarnation est, en effet, la révélation suprême de Dieu ici-bas; nous y insisterons ci-dessous en décrivant l'action révélatrice du Verbe de Dieu.

Le mystère de la vie intime de Dieu nous est naturellement inaccessible : nul effort intellectuel, nul entraînement spéculatif ne peut de lui-même nous soulever jusque-là; Dieu seul peut nous y porter, et il le fait librement par une révélation toute gratuite, accordée par amour et départie plus libéralement à l'amour. Il s'ensuit que, en face de ces mystères, toutes les inégalités humaines disparaissent, tous les hommes étant aveugles; la seule disposition humaine qui compte, c'est la charité.

A la lumière de cette doctrine, relisons ces textes d'Irénée :

I, 10, 2-3 : « Comme le soleil, créature de Dieu, est unique dans le monde entier et toujours identique à soi, ainsi la vérité est partout prêchée et illumine tous les hommes qui veulent arriver à la connaître. Et de cette foi ne différera ni le langage du plus savant d'entre les chefs des églises, — il n'y a personne au-dessus du Maître, — ni le langage de celui qui n'est pas éloquent. La foi est une et identique : donc elle ne sera ni augmentée par celui qui peut en parler longuement, ni diminuée par celui qui ne le peut pas. On ne fait pas preuve de plus ou moins d'intelligence en faisant violence à la nature des choses, en imaginant un autre Dieu, différent de celui qui est le Démiurge et le créateur et le nourricier de cet univers, comme s'il ne nous suffisait pas, ou un autre Christ ou un autre Fils unique, mais en étudiant ce qui a été dit en paraboles, en vue de l'assimiler à la foi... »

---

[1] Harnack, *Dogmengesch.*, p. 573, n. 1, note sur ce texte : « Solche Sätze, in denen der Rationalismus durch die Mystik aufgehoben ist, sucht man bei Tertullian vergeblich. »

II, 26, 1 : « Il est meilleur et plus utile d'être simple et peu savant, et d'être près de Dieu par la charité, que de paraître très savant et habile, et de blasphémer son Maître. C'est pourquoi Paul s'écriait : la science enfle, mais la charité édifie ; à coup sûr il ne mettait pas en cause la véritable science de Dieu, — il se serait accusé le premier, — mais il savait que quelques-uns s'enflaient sous prétexte de science et perdaient l'amour de Dieu... Il est donc meilleur, comme je l'ai dit plus haut, de ne rien savoir, d'ignorer la cause de ce qui existe, mais de croire en Dieu et de persévérer dans son amour, plutôt que de s'enfler par cette science et de déchoir de cet amour qui fait vivre ; mieux vaut laisser toute autre recherche scientifique pour ne connaître que Jésus-Christ Fils de Dieu, crucifié pour nous, plutôt que d'être entraîné dans l'impiété par les subtilités et les minuties des questions. »

Ce qu'Irénée condamne ainsi, il le dit assez clairement, ce n'est point la science théologique, ce sont ces vaines arguties dans lesquelles on se perd : *per quaestionum subtilitates et minutiloquium in impietatem cadere*. Ce qu'il recommande dans la charité, ce n'est pas l'effusion d'un sentiment aveugle qui se nourrit de lui-même, c'est la charité qui rapproche de Dieu, διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γινόμενον τοῦ Θεοῦ, qui vivifie : *dilectio, quae hominem vivificat*. On reconnaît ici les grandes idées développées dans les textes cités plus haut : voir la lumière, c'est être dans la lumière, et être vivifié par elle.

Et quant à cette défiance des arguties, on en saisit l'origine : c'est le respect religieux du mystère. Irénée le sait, et l'expérience des gnostiques l'a assez prouvé : toutes ces invasions téméraires qui prétendent forcer les secrets divins, n'aboutissent qu'à des fantaisies impies ou à un rationalisme stérile[1].

En face de ces entreprises téméraires des gnostiques, la foi chrétienne se tient humble et docile, formée par le Verbe lui-même au respect des mystères divins (IV, 20, 7) : « En montrant Dieu aux hommes, le Verbe sauvegarde l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser

---

[1] Cf. *infra*, p. 551 sqq.

Dieu, pour qu'il ait toujours devant lui un but qui provoque ses progrès ».

Irénée a pour le mystère divin un tel respect, pour le progrès qu'il provoque une telle estime, qu'il l'introduit jusque dans la contemplation qui aura lieu dans l'autre vie. Montrant que l'Écriture, étant la parole de Dieu, doit être mystérieuse, il écrit :

> II, 28, 2-3 (806) : « Si, même dans ce monde créé, il est des choses que Dieu se réserve et d'autres que peut atteindre notre science, est-il surprenant que, parmi les questions que soulève l'Écriture, alors que l'Écriture entière est spirituelle, il en est que nous pouvons résoudre avec la grâce de Dieu, mais il en est aussi qui sont réservées à Dieu, non seulement en ce monde, mais même dans le monde futur, afin que Dieu ait toujours à enseigner, et l'homme toujours à apprendre de Dieu? » ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.

Dieu est le Maître, l'homme est le disciple : relation éternelle que rien, même la béatitude céleste, ne détruira[1]. Irénée visiblement s'y complaît; des esprits orgueilleux veulent secouer cette tutelle; il l'aime comme une des formes les plus intimes, les plus filiales de cette dépendance qui nous unit à Dieu, qui nous tient comme suspendus à sa vie.

Cette vie totale et éternelle qui, transformant l'homme tout entier, le rend incorruptible et semblable à Dieu, c'est l'épanouissement de la connaissance religieuse, c'est la vision de Dieu : « *Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei* ». (II, 20, 7. 1037).

Si nous considérons d'ensemble la théologie que nous venons d'analyser, nous en admirons la plénitude et la sûreté. Irénée est, autant que personne, avide de la connaissance de Dieu : en être privé, c'est la mort ; mais il est docile et humble, attendant de l'amour de Dieu cette révélation à laquelle l'homme aspire et qui cependant dépasse ses forces. Il connaît notre misère et l'abîme infini qui sépare la créature du Créateur ; mais il connaît aussi sa toute-puissance, sa sagesse : Dieu nous a faits capables de recevoir la participation de la vie divine [1]. Pour nous élever jusque-là, Dieu nous forme peu à peu par une éducation patiente ; au terme, c'est la révélation plénière qui toutefois nous laissera encore disciples de Dieu.

---

[1] Sur cette persistance du mystère divin au ciel, on lira avec intérêt saint JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel,* strophe 14, trad. des Carmélites de Paris, p. 152 : « Il ne faut pas s'étonner que Dieu soit, pour ainsi dire, étranger aux hommes qui ne l'ont jamais vu; ne l'est-il pas même pour les anges et les saints, qui le contemplent, sans jamais parvenir à le voir tel qu'il est? Jusqu'à la fin des temps, ils découvriront, dans la profondeur de ses conseils, dans les œuvres de sa miséricorde et de sa justice, des beautés nouvelles qui ne cesseront de les surprendre et de les ravir de plus en plus. En sorte que les hommes et les anges peuvent également donner à Dieu le nom d'îles étrangères; c'est pour lui-même et pour lui seul que Dieu n'est pas un étranger. »

Dans toute cette étude, Irénée considère la connaissance religieuse beaucoup plus du point de vue de Dieu qui la communique que de l'homme qui la reçoit ; on ne trouve donc pas chez lui la psychologie religieuse qu'on admire chez saint Augustin ; mais les démarches de Dieu qui se révèle à l'homme misérable et déchu, qui, à force de bonté, de puissance, de sagesse, le soulève peu à peu jusqu'à la vision divine, nul théologien ne les a, je pense, décrites avec plus de clairvoyance, de respect et d'amour.

Cette théorie de la connaissance religieuse a porté ses fruits : c'est la théologie même d'Irénée. Nous en pourrons apprécier la fécondité quand nous en aurons décrit les enseignements.

---

[1] Cf. *Haer.*, v, 3, 2 1130

CHAPITRE III

LE DOGME DE LA TRINITÉ.

§ 1. — La foi de l'Église.

Les théologiens qui ont précédé Irénée portaient leurs efforts sur diverses questions de dogme, d'apologétique ou de morale : la soumission paisible à la hiérarchie, l'unité de l'Église, la vérité définitive du christianisme, les relations du monde et de Dieu, le salut, la distinction du Père et du Fils; la théologie de la Trinité n'était, le plus souvent, considérée que partiellement et à l'occasion des questions soulevées; pour ne pas fausser leur pensée, l'historien doit suivre, autant qu'il le peut, leur marche, recueillir d'abord ces données partielles sur chacune des personnes divines, leur nature et leur rôle, et esquisser ensuite, autant que les textes le permettent, une synthèse doctrinale de leur doctrine trinitaire[1].

Dans l'étude du docteur de Lyon, on peut et on doit procéder autrement : quand il veut exposer le dogme ou le défendre, Irénée prend son point d'appui dans le symbole baptismal; par conséquent, il propose en premier plan la foi en la Trinité; nous n'avons qu'à le suivre pour saisir, dès l'abord, l'énoncé de cette foi, l'objet qu'elle vise, le rôle qu'elle joue dans toute l'économie du christianisme.

En tête de son traité, Irénée expose ainsi la foi de l'Église :

I, 10, 1 (549). « L'Église, bien que répandue dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel, et la terre, et les mers, et tout ce qu'ils renferment; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre-Seigneur, et sa parousie du haut des cieux dans la gloire de son Père, pour tout récapituler, pour ressusciter toute chair de tout le genre humain... »

A la fin de l'ouvrage, il oppose de nouveau cette foi commune et apostolique aux doctrines multiples de l'hérésie : les gnostiques s'égarent comme des aveugles laissant partout des vestiges de leurs marches vaines et incohérentes :

« Tout au contraire, poursuit-il, ceux qui sont de l'Église suivent une voie unique qui traverse le monde entier ; c'est une tradition ferme qui vient des apôtres, qui nous fait contempler une seule et même foi, tous professant un seul et même Dieu le Père, tous croyant la même économie de l'incarnation du Fils de Dieu, tous reconnaissant le même don de l'Esprit » (v, 20, 1, 1177).

De même dans la *Démonstration* :

3. « Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu. »

6. « Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père, incréé, inengendré[1], invisible, Dieu unique, créateur de tout : c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite par leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme parmi des hommes, s'est rendu visible et palpable[2], afin de détruire la mort et de montrer la vie[3], et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice ; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. »

---

[1] Tixeront note : « Litt. : « sans support, qui n'est soutenu par personne ». Cf. *Adv. haer.*, v, 18, 2 : « Verbum portatur a Patre ». Chez Irénée l'ἀγέννητος est un attribut de la nature divine, commun aux trois personnes, et non un attribut personnel, propre au Père.

[2] Cf. Ignace, *ad Polyc.*, 3, 2.

[3] Cf. Barnabé, 5, 6.

Et le traité, qui s'ouvre ainsi par le commentaire de la formule baptismale, se termine de même :

> 99. « Dès lors, personne ne doit se figurer que Dieu le Père soit autre que notre Créateur, comme les hérétiques se l'imaginent... Tous ceux-là sont des impies et ils blasphèment contre leur Créateur et leur Père, comme nous l'avons montré. Il en est d'autres qui dédaignent l'avènement du Fils de Dieu et l'économie de son incarnation... Ces hommes aussi doivent être rangés et comptés parmi les incrédules. D'autres ne reçoivent pas les dons de l'Esprit-Saint et repoussent loin d'eux la grâce prophétique... Ceux-là ne servent de rien à Dieu, puisqu'ils ne peuvent rapporter aucun fruit. 100. Par conséquent, l'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Père, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils, en parlant contre l'économie de son incarnation, ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie. »

Ces textes montrent en pleine clarté la foi de l'Église, telle qu'elle l'a reçue « des presbytres, disciples des apôtres »; quand saint Clément jurait par la vie du Père, du Fils et de l'Esprit, il ajoutait à cette formule de serment : « la foi et l'espérance des élus » (58, 2); de même ici saint Irénée : « Voici l'enseignement de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut. » Pour juger les hérésies, il les ramène à cette règle fondamentale, il les met en conflit avec les trois articles du symbole : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Et cette pensée lui est constamment présente au cours de ses exposés et de ses discussions dogmatiques; il la retrouve sous la lettre des récits bibliques, par exemple dans l'histoire de Raab : « Raab fornicaria... suscepit tres speculatores, qui speculabantur universam terram... Patrem scilicet et Filium cum Spiritu Sancto » (IV, 20, 12. 1033); ou encore dans l'histoire du bon Samaritain : c'est le Christ qui remet au Saint-Esprit l'humanité blessée; « il lui donne deux deniers royaux, pour que, recevant par l'Esprit l'effigie et l'inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous a été confié[1] ».

---

[1] III, 17, 3 (930). Dans cette image IRÉNÉE retrouve une vérité qui lui est chère : le don de l'Esprit-Saint restaure en nous l'image et la ressemblance de Dieu; cf. *Dém.*, 97; IV, 38, 3 (1108).

Plus souvent encore, en dehors de tout symbolisme, Irénée rappelle le mystère de la Trinité, et il trouve pour l'énoncer des formules brèves et d'une grande plénitude :

IV, 6, 7 (990). « In omnibus et per omnia unus Deus Pater, et unum Verbum, Filius, et unus Spiritus, et una salus omnibus credentibus in eum. » V, 18, 2 (1173). « Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva... »

Contre les gnostiques, toujours en quête de nouveaux dieux, le saint docteur aime à affirmer l'identité immuable du Dieu des chrétiens, Père, Fils et Saint-Esprit :

IV, 9, 2 (997). « Quand tout sera parfait, au ciel, nous ne verrons pas un autre Père, mais celui que nous désirons voir..., et nous n'attendrons pas un autre Christ, Fils de Dieu, mais celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert, en qui nous croyons et que nous aimons..., et nous ne recevrons pas un autre Saint-Esprit, mais celui qui est avec nous, et qui crie : Abba, Père ; c'est en eux que nous avancerons et que nous progresserons, jouissant des dons de Dieu, non plus à travers un miroir et en énigmes, mais face à face. »

Plus bas, il montre comment le vrai fidèle juge tous les hommes et n'est jugé par personne :

IV, 33, 7 (1077). « Pour lui tout est inébranlable; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout puissant, de qui viennent toutes choses, une conviction assurée dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître la vérité ».

§ 2. — La vie divine. Unité et Trinité.

La foi de l'Église, si nettement énoncée dans ces formules, ne se contente pas de ces énoncés sommaires ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que faut-il entendre par là ? On connaît assez la défiance d'Irénée à l'égard des spéculations téméraires pour ne pas attendre de lui des recherches curieuses sur la vie intime de Dieu; nous ne lui demanderons pas de nous dire « ce que Dieu faisait avant de faire le monde »

(II, 28, 3. 807); et en effet ce sera surtout par l'étude de l'action divine, de l'œuvre créatrice, révélatrice, rédemptrice, qu'il nous fera connaître Dieu ; il ne manque pas cependant de nous donner sur la nature et les personnes divines, considérées en elles-mêmes, des indications très fermes qu'il nous faut d'abord recueillir.

Le point de départ de cette étude sera celui qu'a choisi Irénée lui-même : L'unité divine ; c'est la première thèse qu'il pose en tête de sa réfutation des systèmes gnostiques :

> II, 1, 1 (709). « Il convient de commencer par la thèse principale et capitale, celle qui a pour objet le Dieu créateur, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, ce Dieu que les blasphémateurs regardent comme le fruit d'une déchéance ; il faut montrer qu'il n'y a rien au-dessus de lui ni après lui ; qu'il a créé non sous une influence étrangère, mais spontanément et librement, puisqu'il est seul Dieu, seul Seigneur, seul Créateur, seul Père, seul contenant toutes choses et donnant l'être à toutes choses. »

Pour comprendre toute l'importance de cette thèse, il suffit de se rappeler quelles sont les hérésies visées par le grand polémiste : la gnose sous toutes ses formes, soit le marcionisme, qui, en face du Dieu bon, révélé dans l'évangile, suppose un Dieu juste, qui serait le Dieu de l'Ancien Testament et le créateur ; soit la gnose valentinienne, qui imagine, au-dessous du Dieu souverain, une série d'émanations dont les trente Éons constituent le Plérôme. A toutes ces chimères Irénée oppose constamment l'affirmation du Dieu unique, « seul Seigneur, seul Créateur, seul Père ». Il serait infini de transcrire ici tous les passages où cette foi s'affirme, et d'ailleurs ce serait un soin superflu ; nous en avons déjà rencontré plus d'un ; nous en verrons d'autres encore, car cette thèse essentielle est sans cesse présente à l'esprit d'Irénée, et l'on ne peut étudier sa théologie, sans la voir, à chaque occasion, surgir du texte.

Et il est heureux qu'on ne la puisse pas perdre de vue, car c'est elle qui donne toute sa valeur à la doctrine de la Trinité que nous commençons d'étudier. Irénée professe un monothéisme si jaloux, si intransigeant, qu'on ne peut, sans lui faire violence ou sans supposer chez lui une complète incohérence de pensée, introduire dans sa théologie la conception subordinatienne des êtres intermédiaires, supposer, à côté et au-dessous du Dieu unique, deux dieux inférieurs qui seraient le Verbe et l'Esprit-Saint.

D'autre part, il est bien sûr que, pour lui, le Fils de Dieu est Dieu :

> *Dém.*, 47 : « Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu, et le Fils est Dieu ; car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, par l'essence même et la nature de son être, on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, quoique d'après l'économie de notre rédemption, il y ait un Fils et un Père[1]. »

L'intérêt de ce texte magnifique n'est pas seulement dans l'affirmation de la divinité et de la seigneurie du Père et du Fils, mais aussi dans la raison qui en est donnée : « car celui qui est né de Dieu est Dieu », et dans la conséquence qui est tirée de ces prémisses : « ainsi donc... on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu ».

Chez Justin déjà, dont cependant la pensée est moins ferme que celle d'Irénée, on reconnaît cette doctrine, fondement nécessaire, mais fondement inébranlable de la théologie de la Trinité : si le Christ est Dieu, c'est qu'il est né de Dieu[2], et c'est pourquoi Justin pouvait affirmer à la fois et en toute rigueur l'unité de Dieu et la divinité du Fils de Dieu[3].

Dans le grand traité d'Irénée on rencontre plus d'un texte équivalent à celui que nous avons relevé dans la *Démonstration :* ainsi au livre III, tout le chapitre 6 (860-864) est consacré à démontrer cette thèse : le nom de Dieu n'est donné, dans l'Écriture, d'une façon absolue et au sens propre qu'à Dieu le Père et au Fils de Dieu :

---

[1] La fin du chapitre affirme la révélation du Père par le Fils, et l'onction du Fils par l'Esprit, elle sera étudiée ci-dessous.

[2] *Apol.*, I, 63, 15 ; *Dial.*, 125, 3 ; 126, 2 ; 128, 1 ; 15, 4.

[3] C'est IRÉNÉE qui nous a conservé ce texte si énergique de JUSTIN : « Je refuserais ma foi au Seigneur lui-même, s'il m'annonçait un autre Dieu que le Démiurge, » et l'évêque de Lyon poursuit : « Sed quoniam ab uno Deo, qui hunc mundum fecit..., unigenitus Filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans, firma est mea ad eum fides » (IV, 6, 2. 987). Cf. *supra*, p. 441.

1. « Neque igitur Dominus, neque Spiritus Sanctus, neque apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset verus Deus: neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem, et Filium ejus, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis... Vere igitur cum Pater sit Dominus, et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus Sanctus Domini appellatione signavit eos... 2. Nemo igitur alius, quemadmodum praedixi, Deus nominatur aut Dominus appellatur, nisi qui est omnium Deus et Dominus... et hujus Filius Jesus Christus Dominus noster. »

C'est pour Irénée une thèse capitale et sur laquelle il revient plusieurs fois[1]; on remarquera particulièrement la conclusion du chapitre III, 8, où la distinction est très fermement établie entre tous les autres êtres, qui sont des créatures, et Dieu qui les a faits, et qui est lui-même « infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans »; et la conclusion de tout cela est ainsi énoncée : « ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse, neque juste id vocabulum sumere debere, quod est Creatoris ».

---

[1] III, 9, 1 (868); III, 16, 2 (921) : interprétation d'Emmanuel; *ib.*, 3 (922) : interprétation de *Rom.*, IX, 5, de *Ps.* CIX, 1, etc.; *ib.*, 6 (925) : « invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo... »; ib., 7 (926) : « voluntati Patris deservit, cum sit ipse salvator eorum qui salvantur, et Dominus eorum qui sunt sub dominio, et Deus eorum quae constituta sunt, et Unigenitus Patris, et Christus qui praedicatus est, et Verbum Dei incarnatus... »; III, 19, 2 (940) : « Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae, Deus appellatur secundum eum, aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus. Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus, et Unigenitus, et Verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus, et apostolis, et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus qui vel modicum de veritate attigerint. » Cette longue démonstration est résumée en tête du livre IV, 1, 1 (975) : « Cum sit igitur hoc firmum et constans neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicari, nisi eum qui nominatur omnium Deus cum Verbo suo, et eos, qui adoptionis Spiritum accipiunt, hoc est, eos qui credunt in unum et verum Deum, et Christum ejus Jesum Filium Dei... » La thèse, ainsi formulée, semble inspirée de saint JUSTIN, *Dial.*, 56, 15 : l'Esprit-Saint ne donne le titre de Dieu et de Seigneur qu'au Père de toutes choses et à son Christ. Cf. *ib.*, 68, 3.

On parvient encore à la même conclusion en partant du fait de la révélation. Dieu seul peut révéler Dieu : « quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum » (iv, 5, 1. 984) ; et le Verbe ne joue pas ici le rôle d'un messager, inférieur à Dieu et transmettant ses ordres ; c'est Dieu lui-même qui se fait connaître. Irénée l'explique très clairement dans les lignes qui suivent, en interprétant la réponse du Christ aux sadducéens (*Mt.*, xxii, 29-32) : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » :

> « Par ces paroles le Christ a enseigné manifestement que celui qui du buisson a parlé à Moïse et qui s'est révélé comme le Dieu des patriarches, celui-là est le Dieu des vivants. Car qui est le Dieu des vivants, sinon celui qui est Dieu et au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu ?... Celui-là donc qui était adoré par les prophètes comme le Dieu vivant, c'est lui qui est le Dieu des vivants, ainsi que son Verbe, qui s'est entretenu avec Moïse, qui a confondu les sadducéens, qui a donné la résurrection, montrant ainsi aux aveugles à la fois la résurrection et Dieu. Et si Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, si d'ailleurs ce Dieu est appelé le Dieu des patriarches défunts, à coup sûr c'est qu'ils vivent à Dieu, c'est qu'ils ne sont pas morts, étant fils de résurrection. Or la résurrection c'est Notre-Seigneur lui-même » (iv, 5, 2. 984-985).

On voit dans ce texte l'étroite union qu'Irénée confesse entre Dieu le Père et son Verbe : il interprète les théophanies comme des apparitions du Verbe ; c'est donc le Verbe qui a apparu à Moïse dans le buisson, qui lui a dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ; et ce Dieu, c'est le Dieu vivant, le Dieu au-dessus duquel il n'est pas d'autre Dieu ; en un mot, Dieu et son Verbe, c'est le Dieu unique.

Même affirmation un peu plus bas : iv, 28, 2. 1062. Le saint docteur décrit le progrès de la foi d'un Testament à l'autre : « in novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei ». La nouvelle foi, plus parfaite, exige aussi une vie plus parfaite et comporte une responsabilité plus grande : les méchants sont plus lourdement punis :

quant aux élus, « ils reçoivent le royaume, et ils progressent, car il n'y a qu'un seul et même Dieu Père et son Verbe, qui assiste toujours le genre humain et qui, par diverses économies, par des œuvres multiples, sauve depuis l'origine, tous ceux qui sont sauvés... »[1].

Il faudrait rapprocher de ces textes ceux qui reconnaissent au Fils de Dieu des attributs vraiment divins; nous en relèverons un grand nombre en décrivant l'action créatrice ou révélatrice des personnes divines; il suffira de rappeler ici ce passage :

> III, 2, 8 (885). « Le Verbe, qui est l'artisan de toutes choses, qui siège sur les chérubins, qui contient toutes choses, qui s'est manifesté aux hommes, nous a donné l'évangile...[2] ».

Dans les textes qui précèdent, la divinité du Père et du Fils est très expressément affirmée; celle du Saint-Esprit est omise; cette omission a provoqué plus d'un étonnement : Harnack, par exemple, écrit : « Au livre IV, préface, 4, et chapitre 1, 1, Irénée ne dit rien de l'Esprit, alors qu'il eût dû en parler[3]. » Cet étonnement se dissipe, si on considère de plus près les textes dont il s'agit : Irénée, à la suite de saint Justin, constate que l'Écriture donne le nom de Dieu, au sens propre et sans aucune atténuation, au Père et au Fils, et à eux seuls; il ajoute que le même nom est donné, dans un sens plus large, à ceux qui ont reçu l'Esprit d'adoption[1]. On reconnaît dans cette argumentation l'influence de l'apologétique antérieure et aussi le souci constant de notre Docteur : recevoir le témoignage de l'Écriture, sans l'atténuer, sans le dépasser; dans l'emploi qu'il fait des formules théologiques, il s'en tient donc à l'usage des écrivains sacrés : il n'a pas vu qu'ils aient appelé Dieu l'Esprit-Saint; il s'abstient le plus souvent de lui donner ce nom.

---

[1] Cette identité, qui se concilie avec le progrès de la révélation, avait pour l'adversaire des gnostiques une importance capitale. Lui qui a si énergiquement affirmé que le progrès de la foi ne consiste pas à imaginer un autre Dieu (I, 10, 3), reconnaît cependant que la révélation nouvelle « additamentum accipit Filium Dei »; c'est que ce n'est point « un autre Dieu » : « cum sit unus et idem Deus Pater et Verbum ejus... » De même, III, 9, 1 (869-870) : « Unus igitur et idem Deus, qui a prophetis praedicatus est, et ab Evangelio annuntiatur, et hujus Filius, qui ex fructu ventris David, id est ex David virgine, et Emmanuel... »

[2] ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τὸ εὐαγγέλιον.

[3] *DG*, p. 587, n. 1. Les textes visés sont les suivants : « manifestavimus neminem alium Deum appellari a Scripturis, nisi Patrem omnium, et Filium, et eos, qui adoptionem habent. » « Cum sit igitur hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicatum, nisi eum qui dominatur omnium Deus, cum Verbo suo, et eos qui adoptionis Spiritum accipiunt... »

Cette réserve cependant n'est pas constante. Au livre v, 12, 2 (1152), il commente le texte d'Isaie : « L'esprit sortira de moi; c'est moi qui ai fait tous les vents » :

> « C'est au sens propre que le prophète met l Esprit au rang de Dieu. Dieu le répand sur l'humanité qu'il adopte; quant au souffle, il le confond avec la créature, il l'appelle une œuvre de Dieu. Or l'œuvre est autre que l'ouvrier. Le souffle est donc temporaire, mais l'Esprit est éternel. Le souffle a un instant de force, il dure un moment, puis il s'en va, laissant sans souffle l'objet qu'il a momentanément enveloppé. Mais l'Esprit saisit l'homme intérieurement et extérieurement, il dure toujours, il ne l'abandonne jamais[2]. »

Cette interprétation, dira-t-on, ne rend pas le sens littéral du prophète, et c'est hors de doute; mais elle fait bien entendre la pensée d'Irénée lui-même : l'Esprit ne doit pas être mis au rang des créatures, mais au rang de Dieu; elles passent, il est éternel; leur action est superficielle et passagère, la sienne est intime et dure toujours.

L'opposition, expressément marquée ici, entre la nature divine et la nature créée, est une des thèses essentielles de la théologie d'Irénée, une de celles qui nous permettent de déterminer avec le plus de certitude la divinité des trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit. Nous l'avons déjà rencontrée à la fin du chapitre III, 8 (*supra,* p. 546); en cet endroit, il n'est question explicitement que du Père et du Fils; mais, étant donné le rôle créateur reconnu d'ailleurs au Saint-Esprit (*infra,* p. 576 sqq.), la conclusion de l'argument n'est pas douteuse : elle vaut également pour les trois personnes; toutes trois sont le Dieu créateur, de qui l'on peut dire : « Ipse enim infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt » (III, 8, 3.868).

---

[1] Le texte qui inspire à Irenée cette remarque est *Ps.* LXXXI, 1 : « Deus stetit in synagoga deorum. » Mais, ainsi qu'il l'observe, ce nom ne leur est pas donné, comme au Père et au Fils, « definitive et absolute » (III, 6, 1); cf. *ib.*, 3 : « Cum autem eos, qui non sunt dii, nominat, non in totum, quemadmodum praedixi, Scriptura ostendit illos deos; sed cum aliquo additamento et significatione, per quam ostenduntur non esse dii. »

[2] Τὸ πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξας τοῦ ἐκχέοντος αὐτὸ διὰ τῆς υἱοθεσίας ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα, τὴν δὲ πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως, καὶ ποίημα ἀναγορεύσας αὐτήν. Ἕτερον δέ ἐστι τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος. Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέναον.. Cf. sur ce texte MASSUET, *Dissertatio de Irenaei Doctrina*, (*PG*, VII, p. 313-314).

La même conclusion se tire plus clairement encore de IV, 38 (1105-1108). Le saint docteur expose l'action progressive de Dieu sur l'homme : entre Dieu et l'homme, la distance est infinie; c'est toute la distance qui sépare l'être non produit (ἀγέννητος) des créatures (τὰ γεγεννημένα); peu à peu, par son Verbe qui s'incarne, par son Esprit qu'il répand sur l'humanité, Dieu élève les hommes vers sa perfection :

> « Le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu. »

Une fois de plus on saisit là ces deux catégories d'êtres, qu'un abîme sépare : d'un côté, le Dieu non produit et parfait; de l'autre, les créatures qui, par le fait même qu'elles sont créées, sont nécessairement imparfaites; or l'Esprit-Saint est vraiment au rang de Dieu, comme nous le lisions tout à l'heure, et la preuve en est son action sanctificatrice qui rapproche les hommes de Dieu. Dès l'origine et par essence, le Père, le Fils et l'Esprit sont établis dans cette perfection immuable; ils y appellent les hommes par grâce, et ils les soulèvent peu à peu vers ce terme infiniment distant.

CHAPITRE IV

LES PROCESSIONS DIVINES.

§ 1. — Le Fils.

Cette vie divine n'est pas possédée au même titre par les trois personnes divines; le Père en est la source, de qui le Fils et l'Esprit la reçoivent.

Le Fils procède du Père par génération : c'est là pour Irénée une donnée incontestable; il l'affirme avec énergie, mais il ne veut pas la dépasser. Il repousse avec indignation la témérité des spéculations gnostiques :

II, 13, 8 (747). « Ils disent que Logos et *Zoé*, qui ont construit le plérôme, ont été émis par le Nous, et concevant l'émission du Logos, c'est-à-dire du Verbe, d'après ce qui se passe dans l'homme, ils font sur Dieu des conjectures téméraires, croyant faire une grande découverte en disant que le Logos a été émis par le Nous; chacun sait du reste qu'on peut ainsi parler du logos humain; mais en celui qui est le Dieu suprême, qui est tout entier Nous et tout entier Logos, comme nous l'avons dit, qui n'a rien d'antérieur ni de postérieur, rien qui vienne d'un autre, mais qui tout entier demeure égal, semblable et unique, on ne peut plus imaginer semblable émission. En quoi donc le Verbe de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, puisqu'il est Verbe, se distinguera-t-il du verbe humain, s'il est engendré de la même façon et selon le même mode d'émission? » Cf. *ib.*, 3 (743).

II, 28, 4-6 (807-809). « Chez nous le verbe n'est pas émis en une fois, comme il est conçu; mais par parties, selon que la langue peut le traduire. Dieu, au contraire, étant tout entier Raison et tout entier Logos, dit ce qu'il pense et pense ce qu'il dit. Car sa pensée, c'est son Logos; son Logos, c'est sa Raison, et la Raison qui renferme tout, c'est le Père lui-même. Celui donc qui parle de la raison de Dieu, et qui prête à cette raison une émission qui lui soit propre, fait de Dieu un composé, comme si Dieu était autre chose que la Raison suprême. Il parle de même du Logos, et le regarde comme la troisième émanation après le Père, il ignore donc sa grandeur, et il met un grand intervalle entre le Logos et Dieu. Le prophète dit en parlant de lui : Qui racontera sa génération? Mais vous, vous avez deviné sa génération par son Père, vous avez appliqué au Verbe de Dieu l'émission du verbe humain, telle qu'elle se fait par la langue, et, par un juste châtiment, vous montrez que vous ne connaissez ni les choses humaines ni les choses divines... Si quelqu'un nous demande : Comment donc le Fils a-t-il été proféré par le Père? nous lui répondrons que cette prolation, ou génération, ou prononciation, ou révélation, ou enfin cette génération ineffable, de quelque nom qu'on veuille la nommer, personne ne la connaît : ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les anges, ni les archanges, ni les principautés, ni les puissances, mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né. Puis donc que sa génération est ineffable, tous ceux qui prétendent expliquer les générations et les prolations ne savent pas ce qu'ils disent, quand ils promettent d'expliquer ce qui est ineffable. Que le verbe (humain) soit émis par la pensée et l'intelligence, tous les hommes le savent assurément. Ils n'ont donc pas fait une grande découverte, ceux qui ont inventé les émissions, et ils n'ont pas révélé un grand mystère en transportant au Verbe Fils unique de Dieu ce qui est compris par tout le monde; ils disent qu'il est ineffable, innommable et pourtant ils racontent sa naissance, comme s'ils en avaient été les accoucheurs (quasi ipsi obstetricaverint), en décrivent la prolation et la génération, en l'assimilant au verbe proféré humain. »

Le lecteur ne nous reprochera pas d'avoir transcrit ces longs textes : ils intéressent grandement l'histoire de la théologie de la Trinité. L'insistance d'Irénée, la vivacité de son langage montrent assez le danger qu'il voit dans les prétentions téméraires qu'il repousse. A vrai dire, les gnostiques ne sont pas seuls ici visés; ils n'étaient point les seuls à exploiter les données de la psychologie, à transporter en Dieu l'analogie du verbe humain, de ce λόγος προφορικός qui choque si vivement l'évêque de Lyon; les apologistes l'avaient fait, ils le faisaient encore; Hippolyte et Tertullien, disciples pourtant d'Irénée, continueront à le faire après lui; plus tard, après saint Augustin, l'Église tout entière devait reprendre ces analogies et en tirer quelque lumière.

Il y eut donc peut-être quelque excès dans la sévérité du saint docteur; mais, hâtons-nous de le dire, s'il a poussé peut-être trop loin la défiance de la spéculation humaine, sa protestation était nécessaire et fut bienfaisante. Ne disons rien des imaginations gnostiques, dont la témérité est évidente; mais les tentatives des apologistes n'étaient pas non plus sans danger; et tout particulièrement cette théorie du double état du Verbe, λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός, qui est plus directement visée par Irénée; ce n'est pas sans motif que les théologiens catholiques l'écarteront définitivement au temps des luttes anti-ariennes[1]. Quand l'Église, plus tard, reviendra à ces analogies humaines, elle aura soin d'en effacer d'abord toutes ces imperfections, tout ce développement progressif qui est indigne de Dieu; elle reprendra volontiers les formules par lesquelles Irénée affirme la simplicité de l'acte divin : « En même temps que Dieu conçoit, il accomplit ce qu'il veut; en même temps qu'il le conçoit, il le veut; il est tout entier pensée, tout entier vouloir, tout entier intelligence, tout entier lumière, tout entier vision, tout entier ouïe, tout entier source de tous les biens[2] »; ou encore : « Dieu est tout entier intelligence et tout entier Verbe; ce qu'il conçoit, il le dit; ce qu'il dit, il le conçoit. Car sa pensée, c'est son Verbe, et son Verbe est son intelligence, et l'intelligence qui renferme tout, c'est le Père. Celui donc qui parle de l'intelligence de Dieu, et qui prête à cette intelligence une prolation propre, affirme qu'il est composé, comme si Dieu était une chose et l'intelligence souveraine autre chose[3]. »

---

[1] Rappelons cette formule de foi, contenue dans l'*Expositio fidei* attribuée à saint ATHANASE, 1 (*PG*, XXV, 210) : πιστεύομεν εἰς... ἕνα μονογενῆ Λόγον... Λόγον δὲ οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον... Cf. ATHANAS., *orat.* II, 35 (XXVI, 221 *BC*).

[2] I, 12, 2 (572) texte cité par saint Épiphane (ὡς ἅμα τῷ ἐνθυμηθῆναι καὶ ἀποτελέσαι τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοῆσαι τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοούμενος ὃ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν.

Cf. II, 13, 3 (744) : « Multum distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus : et simplex, et non compositus, et similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensualitas, et tota ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum. »

[3] II, 28, 5 (808) : « Deus autem totus exsistens mens, et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur ; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tamquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens exsistens. » On ne

Cette réserve d'Irénée apparaît encore dans les textes où il condamne la curiosité de ceux qui essaient de scruter la vie divine avant la création du monde :

> II, 28, 3 (807) : « Si l'on demande : Avant de faire le monde, que faisait Dieu? nous disons que la réponse appartient à Dieu. L'Écriture nous enseigne que ce monde est une œuvre parfaite de Dieu, et qu'il a commencé dans le temps; mais aucun texte de l'Écriture ne nous dit ce que Dieu a fait auparavant. Donc la réponse appartient à Dieu, et il ne faut pas vouloir imaginer des émanations folles, téméraires, blasphématoires et, dans l'orgueil d'avoir découvert l'origine de la matière, en venir à condamner Dieu, l'auteur de l'univers. »

Ces condamnations visent les gnostiques : ce sont eux qui, en imaginant leur Plérôme, inventent « ces émanations folles, téméraires et blasphématoires », mais l'horreur de ces blasphèmes inspire au saint docteur une si grande défiance qu'il penserait violer le secret de Dieu en scrutant le mystère intime de sa vie. Encore une fois cette réserve peut être jugée excessive, et saint Augustin fera une œuvre éminemment bienfaisante en reprenant cette question écartée par Irénée; mais, pour porter sans péril ses regards si haut, il fallait le génie d'Augustin, il fallait aussi une tradition théologique déjà mûrie par quatre siècles d'efforts[1].

---

conclura pas de ce texte qu'Irénée efface toute distinction entre le Verbe et le Père; tous les théologiens reconnaissent que le Verbe est, par identité, l'intelligence divine, que le Père l'est aussi, et que cependant le Père n'est pas le Fils : *in Deo omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio*. On peut donc dire avec Irénée : « Logos mens, et... mens ipse est Pater ».

[1] HARNACK, *DG*, p. 585, juge sévèrement cette réserve d'Irénée et lui oppose la théologie gnostique de Valentin : « Die zweite Hypostase wird ebenso uranfänglich von Irenäus als Logos wie als Sohn gedacht, und eben jener Satz, dass der Logos von Anfang an den Vater offenbart habe, zeigt, dass jenes immer innerhalb der Sphäre der Offenbarung liegt. Der Sohn also ist vorhanden, weil es eine Offenbarung liegt (anders bei Valentin, der aus dem Princip der Liebe eine immanente Binität gefolgert hat; daran denkt Irenäus nicht). » Le texte auquel renvoie Harnack est un exposé du système de Valentin par HIPPOLYTE, *Philos.*, IV, 29, 5; parlant de la vie du Père à l'origine des choses, il écrit : ἦν μόνος, ἠρεμῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος. ἐπεὶ δὲ ἦν γόνιμος, ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ

Quand il veut commenter le texte de saint Jean « Au commencement était le Verbe... » il se contente de dire : « Voici comment l'évangile selon Jean expose cette génération souveraine et glorieuse[1] ».

Le Verbe est donc Fils de Dieu, Fils unique de Dieu, et cette filiation n'a pas son point de départ dans la conception virginale ; elle appartient proprement au Verbe préexistant et, comme lui, elle est éternelle[2]. D'ailleurs cette origine divine ne sépare point le Fils du Père ; il est né du Père, et il reste dans le Père, de même que le Père est en lui : « Per Filium, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus » (III, 6, 2. 861) ; « Deus... benedictionem escae et gratiam potus... per Filium suum donat humano generi... cum extra eum non sit, sed in sinu Patris exsistat... Patrem invisibilem exsistentem ille, qui in sinu ejus est, Filius omnibus enarrat » (III, 11, 5-6. 883). « Ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo ; et ipse a Patre glorificabatur » (IV, 14, 1. 1010).

Cette immanence réciproque du Père et du Fils est une des

κάλλιστον καὶ τελειότατον, ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον. προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ Πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν... Ce texte est en effet très intéressant, mais le système qu'il nous révèle est bien éloigné de la théologie chrétienne de la Trinité : ce Dieu solitaire veut avoir quelqu'un à aimer, et il engendre la première Dyade, l'Intelligence et la Vérité ; ces deux premiers Éons enfanteront à leur tour Logos et Zoé ; puis Logos et Zoé émettront Anthropos et Ecclesia ; et la vie divine continue à se propager par la Décade et la Dodécade. Au principe de tous ces développements, il y a une délibération et une décision libre de Dieu ; tout cela se comprend bien dans un système où la vie divine se propage en se dégradant, mais c'est contradictoire de la Trinité divine, immanente, nécessaire et où tout est, au même titre, parfait et divin. On retrouve chez Irénée cette conception de Dieu produisant par bonté ; mais il ne s'agit pas alors de la génération du Verbe, il s'agit de la création de l'homme (IV, 14, 1 (1010) : « Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. »

[1] τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ καὶ ἔνδοξον γενεὰν διηγεῖται, λέγων... (III, 11, 8. 887). Le latin porte : « illam, quae est a Patre, principalem et efficabilem et gloriosam generationem ejus enarrat, dicens sic... »

[2] Ce point a été, à tort, contesté par Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaus*, p. 61.

thèses caractéristiques de la théologie johannique[1]; rien ne nous révèle mieux l'indissoluble unité de la vie divine.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est la compréhension totale du Père par le Fils, comme du Fils par le Père. Pour les gnostiques, les éons inférieurs ignoraient les êtres divins supérieurs : Sophia s'était perdue dans son élan vers l'Abîme, et le Démiurge ignorait si bien tout le Plérôme, qu'il se croyait le seul Dieu. Dans l'étroite unité de la divinité, telle qu'Irénée la professe, de telles séparations, de telles ignorances ne peuvent même pas se concevoir :

> « Le Logos n'ignore pas le Père, comme ils le prétendent; cette hypothèse pourrait avoir quelque vraisemblance s'il s'agissait d'une génération humaine, les enfants ignorant souvent leurs parents; mais dans le Logos du Père c'est absolument impossible. Car s'il a conscience d'existèr dans le Père, il n'ignore point celui en qui il est, c'est-à-dire lui-même : Si enim exsistens in Patre cognoscit, hunc in quo est, *hoc est semetipsum,* non ignorat » (II, 17, 8. 765).

On ne conclura pas de ce texte à l'identité personnelle du Père et du Fils, — les passages que nous citions ci-dessus suffiraient à la démentir, — mais bien à l'unité de la substance divine : le Fils ne peut ignorer le Père sans s'ignorer lui-même; il connaît le Père comme il se connaît lui-même, jusqu'au fond.

Cette doctrine est affirmée avec plus d'énergie encore dans cette sentence d'un presbytre, rapportée par Irénée, IV, 4, 2 (982) : « Le Père immense est mesuré par le Fils; car le Fils est la mesure du Père, puisqu'il le comprend. Bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum : mensura enim Patris, Filius, quoniam et capit eum. » Cette thèse est, pour toute la théologie de la Trinité, d'une importance décisive[2];

---

[1] « Je suis dans le Père, et le Père est en moi » (XIV, 10; XVII, 21); « ...croyez mes œuvres, afin que vous sachiez et que vous connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père » (X, 38). Cf. *Origines,* p. 525.

[2] Cf. PETAU, *De trinitate,* praef., III, 2 : « Tanta est horum verborum majestas et dignitas, ut ad commendandam Patris et Filii omni ex parte absolutam aequalitatem, instar sit amplissimi voluminis. Nam, si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adaequari hunc cum illo necesse est, ac perinde infinitum et

on aime à y reconnaître non seulement la foi personnelle de l'évêque de Lyon, mais une tradition antique[1].

Cette compréhension totale du Père par le Fils donnera toute sa valeur à la doctrine, si chère à Irénée, de la révélation du Père par le Fils; contentons-nous, en ce moment, d'en dégager les conséquences immédiates par rapport à l'égalité parfaite du Père et du Fils et à leur consubstantialité. Le fondement de cette doctrine, c'est la parole du Seigneur si souvent citée par l'évêque de Lyon : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler[2]. » Le Fils est donc le seul qui puisse faire connaître le Père, et cela à un double titre, parce qu'il le connaît pleinement, parce qu'il en est la manifestation vivante; le texte que nous venons de lire nous engage dans la première voie; d'autres nous ouvrent la seconde, particulièrement cette formule énergique et hardie où Irénée concentre sa pensée : « Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père : ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils : invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius[3]. » Ce double aspect du rôle révélateur du Fils de Dieu nous apparaît également dans l'évangile, en particulier chez saint Jean : Jésus est le témoin fidèle et parfait qui, sachant tout du Père, peut seul nous le faire connaître; mais il est

---

immensum esse ut cum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei, qui mensura est infiniti. »

[1] On a voulu reconnaître Papias dans ce presbytre; il est impossible de refuter, mais aussi de démontrer cette conjecture; ici, comme presque toujours chez Irénée, on ne peut identifier le presbytre dont il rapporte les paroles.

[2] Sur les différentes formes que revêt cette citation dans les livres de saint Irénée, cf. *Origines*, p. 592 sqq.

[3] IV, 6, 6. 989 : « Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur, etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in Filio Patrem : invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. » C'est à propos de l'incarnation que cette relation est ici affirmée, mais l'incarnation elle-même n'est que le terme suprême d'une série de manifestations qui remontent à la création du monde, et même au-delà; ce n'est que par l'incarnation, ou, du moins, en vue de l'incarnation que le Fils est devenu visible; mais, d'autre part, l'incarnation convenait particulièrement à la personne du Fils, révélateur du Père

aussi la révélation vivante du Père : « Qui me voit, voit mon Père. » On se gardera d'interpréter cette doctrine d'Irénée en ce sens que le Fils serait naturellement visible et connaissable, tandis que le Père serait nécessairement hors de notre portée; le saint Docteur enseigne, tout au contraire, que le Verbe est naturellement invisible : « Verbum naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum »[1]; c'est « par l'incarnation » seulement que le Fils de Dieu a été « rendu visible » (*Dém.,* 84). On est donc ici bien loin d'un subordinatianisme qui prêterait au Fils de Dieu une divinité amoindrie que nos sens pourraient atteindre; mais on retrouve la théologie paulinienne et johannique : le Fils splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance; par lui seul le Père peut être révélé et manifesté. Et tout cela nous ramène à la même conclusion : si l'immensité du Père peut être entièrement saisie par le Fils, c'est que le Fils, lui aussi, est immense; si l'on peut appeler le Père « invisibile Filii », et le Fils, « visibile Patris », c'est que dans l'un et l'autre c'est la même divinité, mystérieuse dans le Père, manifestée dans le Fils[2].

Cette existence du Fils dans le Père, du Père dans le Fils, est éternelle : c'est une doctrine mainte fois affirmée par Irénée :

II, 25, 3 (799) rappelant aux gnostiques téméraires l'infinie distance qui les sépare de Dieu : « Si l'on ne peut découvrir la solution de tous les problèmes, qu'on pense que l'homme est infiniment inférieur à Dieu... Car tu n'es pas incréé, ô homme, tu n'as pas toujours coexisté à Dieu comme son propre Verbe... »

---

[1] IV, 24, 2. 1060. Cf. V, 1, 2. 1122. On reconnaît ici la doctrine, et même les expressions, de saint IGNACE d'Antioche, *ad Polyc.*, 3, 2.

[2] Cf. HARNACK, *DG*, I, p. 584 : « Im Sinne des Irenäus wird man zu sagen haben : der Logos (ebenso der Geist) ist die Offenbarungshypostase des Vaters, « die Selbstoffenbarung des selbstbewussten Gottes », und zwar die ewige Selbstoffenbarung; denn nach Irenäus hat der Sohn *immer* mit Gott existirt, hat *immer* den Vater offenbart und hat *immer* in sich die *volle* Gottheit offenbart, d. h. er ist Gott von Art, *wahrer* Gott und es besteht kein Unterschied des Wesens zwischen ihm und Gott, da er das Sichtbare des Vaters ist, wie der Vater das Unsichtbare des Sohnes. » Dans la page suivante, Harnack restreint considérablement la portée de ce paragraphe; ces restrictions nous semblent injustifiées; les lignes transcrites ci-dessus sont, au contraire, l'interprétation fidèle de la théologie d'Irénée.

II, 30, 9 (823). « Le Fils, qui coexiste toujours au Père, dès l'origine révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, à tous ceux à qui Dieu veut se révéler. »

III, 18, 1 (932). « Nous avons prouvé à l'évidence que dès l'origine le Verbe existe auprès de Dieu... Ainsi nous avons imposé silence à ceux qui disent : Si le Christ est né, c'est donc qu'il n'était pas auparavant. Car nous avons prouvé qu'il n'a pas alors commencé d'être, puisqu'il existe toujours près du Père. »

IV, 13, 4 (1009). « Le Verbe de Dieu n'a pas recherché par indigence l'amitié d'Abraham, lui qui était parfait dès l'origine : Avant qu'Abraham fût, je suis, dit-il ; mais c'était pour donner à Abraham la vie éternelle. »

Un peu plus bas, est affirmée au même titre l'éternité du Fils et du Saint-Esprit :

IV, 20, 1 (1032). « Dieu a toujours avec lui son Verbe et sa Sagesse, le Fils et l'Esprit... »

et il revient sur cette thèse pour la prouver :

Ib., 3 (1033). « Nous avons longuement démontré que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, a toujours été avec le Père. Quant à la Sagesse, qui est l'Esprit, elle était aussi auprès de lui avant la création du monde ; Salomon l'a dit : « Dieu par sa Sagesse a établi la terre... » et encore : « Dieu m'a créée comme le principe de ses voies, il m'a établie avant les siècles... »

Cette éternité des personnes divines est affirmée avec autant d'insistance dans la *Démonstration* :

10. « Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous. »

30. « Les prophètes annonçaient dans leurs oracles la manifestation de Notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, en disant que... selon l'esprit il serait Fils de Dieu, étant au commencement auprès de son Père, engendré avant toute la constitution du monde, et manifesté à l'univers comme homme à la fin des temps... »

43. « Il faut croire particulièrement qu'il y a un Fils de Dieu et qu'il existe non pas seulement au moment où il va apparaître au monde, mais même avant la création du monde... Pour Dieu, en effet, le Fils était au commencement avant la création du monde, mais pour nous c'est depuis qu'il nous est apparu. Auparavant pour nous il

n'était pas, car nous ne le connaissions pas[1]. Et c'est pour cela que son disciple Jean, nous déclarant qu'il est le Fils de Dieu, qu'il était auprès du Père avant que le monde fût, et que c'est par lui que les créatures existent, parle ainsi : Au commencement était le Verbe... Et il démontre évidemment que celui qui, au commencement, était le Verbe auprès du Père, celui par qui tout a été fait, c'est bien le même qui est son Fils. »

§ 2. — Le Saint-Esprit.

Nous avons déjà reconnu la place qu'occupe le Saint-Esprit auprès du Père et du Fils : il est distinct d'eux, et, comme eux, il est Dieu et il est éternel. Quand il énumère les personnes divines, Irénée, respectueux de la foi traditionnelle, nomme toujours en premier rang le Père, puis le Fils, puis le Saint-Esprit; ainsi *Dém.*, 6 :

« Voici l'enseignement méthodique de notre foi... : Dieu le Père... : c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu... Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. »

On remarquera aussi dans ce texte le caractère nettement personnel de l'Esprit : il prophétise, il enseigne, il conduit[2]. Il a ce même caractère dans sa vie intime, en Dieu : comme le Verbe et avec lui il glorifie le Père (*Dém.*, 10); il le conserve dans toute son action ici-bas[3].

---

[1] Cette pensée est empruntée à saint Justin qui l'a formulée à propos du baptême du Christ (*Dial.*, 88, 8); Justin s'en servait pour interpréter la voix du ciel qu'il assimilait au texte du *Ps.* II, 7 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » : « Le Père déclarait qu'il était engendré pour les hommes du jour où on devait commencer à le connaître. » Cette exégèse, un peu forcée, ne se retrouve pas chez Irénée.

[2] Et en même temps l'Esprit est décrit comme « répandu sur l'humanité »; nous avons remarqué dès l'origine ce double caractère de l'Esprit, personne et don (*Origines*, p. 374 sqq.); il persistera dans toute la tradition.

[3] C'est lui « qui a révélé les économies du Père et du Fils en

Il faut reconnaître toutefois que, chez Irénée comme chez ses devanciers, la théologie du Saint-Esprit est notablement moins développée et moins précise que celle du Fils. Cette demi-obscurité vient, en partie, de la nature des questions soulevées au second siècle autour du dogme chrétien : elles intéressent directement l'unité divine, la préexistence et la divinité du Christ; elles laissent de côté, pour la plupart, la personne du Saint-Esprit. L'effort des apologistes avait été consacré à démontrer aux Grecs et aux Juifs la personnalité distincte du Verbe divin, son rôle dans le monde, son incarnation; Irénée était surtout préoccupé de réfuter Marcion et les gnostiques, de leur prouver que le Démiurge était le Dieu souverain et que les éons du plérôme n'étaient que des chimères; toutes ces controverses laissaient hors de cause la divinité du Saint-Esprit et sa personnalité [1].

Ces considérations, tirées des circonstances, n'ont cependant ici qu'une importance secondaire : la construction doctrinale d'Irénée déborde de beaucoup le champ de la controverse; si, dans cette question du Saint-Esprit, sa théologie reste, pour ainsi dire, à fleur de sol, c'est que la révélation lui fournit peu de matériaux. L'incarnation du Fils de Dieu

---

chaque génération parmi les hommes » (IV, 33, 7. 1077). Cette personnalité est particulièrement rendue évidente par le parallélisme fréquemment établi par Irénée entre les personnes divines : « Spiritu praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante » (IV, 20, 5. 1035); « per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem » (V, 36, 2. 1223); ou encore par les relations réciproques des personnes divines dans l'œuvre du salut, par exemple le Fils, figuré par le bon Samaritain, confie l'humanité meurtrie au Saint-Esprit, représenté par l'hôtelier de la parabole (III, 17, 3. 930).

[1] Cf. J. A. Robinson, *The Demonstration*, introduction, p. 61 : « The concern of Irenaeus, as of Justin before him, is with the Father and the Son, and he writes always with the heresy of Marcion in the back of his mind. It would seem as though no question of the Deity of the Holy Spirit occurred to him. The Spirit was the Spirit of God and the Spirit of Christ. It was necessary to insist that « that which is begotten of God is God » : the Godhead of the Son required proof. But to say that « the Spirit of God » is truly God would have been to him a tautology. The thought of the Spirit as God did not as yet involve any such distinction as could seem to conflict with the Unity of the Deity. »

a mis sa personne en pleine lumière, il nous est apparu lui-même ; l'Esprit-Saint ne se manifeste à nous que par son action ou encore par ce que le Christ ou les hommes inspirés de Dieu nous révèlent à son sujet. Naguère, en étudiant les origines du dogme, nous avons constaté cette différence essentielle et les conséquences qu'elle entraîne : chez les grands apôtres eux-mêmes, chez saint Paul et chez saint Jean, la théologie du Saint-Esprit est beaucoup moins précise et moins riche que la théologie du Fils de Dieu ; et, de plus, elle s'éclaire surtout des reflets de la lumière du Christ ; l'Esprit est « un autre Paraclet[1] » : ce que nous pouvons saisir de sa personne et de son action est entrevu principalement par analogie avec la personne et l'action du Seigneur Jésus. Ces conditions primitives de la révélation chrétienne commandent tout le développement du dogme ; la théologie d'Irénée en porte nettement le caractère ; si on la compare à celle de ses devanciers, Pères apostoliques ou apologistes, on y reconnaît un grand progrès ; mais si on la replace dans l'ensemble de la construction doctrinale dont elle fait partie, on doit avouer qu'elle en est la partie la plus obscure, la moins fermement dessinée.

Les textes que nous avons relus nous ont enseigné que le Fils reçoit la divinité du Père par génération : l'Esprit lui aussi tire son origine du Père[2], mais nulle part il n'est dit engendré par le Père ; cette réserve, certainement intentionnelle, est d'autant plus notable que cette génération pouvait sembler suggérée par certains passages des livres sapientiaux qu'Irénée interprète du Saint-Esprit[3].

---

[1] Cf. *Origines*, p. 437 sqq., 535 sqq.

[2] Cette origine n'est pas décrite en elle-même ; on l'atteint dans ce qui est dit de la mission du Saint-Esprit ou encore de son ministère dans l'œuvre de la création : v, 12, 2 (1152) ; i, 22, 1 (670), etc., cf. *infra*, p. 581 sqq.

[3] En particulier par *Prov.*, viii, 25, cité par Irénée (iv, 20, 3. 1033) pour prouver l'éternité du Saint-Esprit : « ... ante omnes autem colles genuit me ». Saint Théophile qui, vers la même date, identifie lui aussi la Sagesse avec l'Esprit, est moins réservé qu'Irénée et représente parfois cette Sagesse comme engendrée par Dieu : *Ad Autolycum*, i, 3 : σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω. ii, 10 : ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς

L'Esprit dépend aussi du Fils; on le voit par les textes nombreux qui décrivent l'action du Christ donnant l'Esprit-Saint à ses fidèles ou le répandant sur eux[1]. Venant du Père et du Fils ou, comme le diront le plus souvent les Pères grecs, du Père par le Fils, l'Esprit est comme le cachet divin qui grave sur ceux qu'il sanctifie l'empreinte du Père et du Fils[2] ; cette figure très expressive deviendra traditionnelle dans la théologie grecque[3].

ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. De même l'auteur des *Recognitiones*, i, 69 (*PG*, i, 1245). Cinquante ans après Irénée, quand Origène écrira le *Peri Archon*, il classera parmi les questions libres et encore incertaines celle de savoir si l'Esprit a été engendré.

[1] iii, 24, 1 (966) : « communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus » ; v, 18, 2 (1173) : « Ipse (Spiritus) est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus ». On peut comparer, par exemple, iii, 12, 1 (893) où Irénée, interprétant *Joel*, ii, 28, attribue la mission du Saint-Esprit à Dieu le Père, et *ib.*, 11, 9 (891) où, rappelant le texte de saint Jean, il l'attribue au Christ.

[2] iii, 17, 3 (930) dans l'interprétation de la parabole du Bon Samaritain : « Commendante Domino Spiritui Sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse misertus est, et ligavit vulnera ejus, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium. » C'est le même sens qu'offre la traduction latine de iv, 7, 4 (993) : Dieu n'a pas besoin du ministère des anges ; « ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus ». Massuet note sur ce texte : « putem vocem αὐτοῦ male ab interprete redditam fuisse per *sua* : verti debuisset *ejus* ut nimirum figuratio ad progeniem seu Filium referatur ». Cette interprétation, adoptée par Harvey et par beaucoup d'autres exégètes ou théologiens, est possible, mais ne s'impose pas, car l'Esprit-Saint peut être appelé par Irénée « figuratio Patris », cf. *infra*, n. 3 ; c'est ainsi que l'entend le *Thesaurus linguae latinae*, s. v. *figuratio*, p. 739, l. 56. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 221, n. 1, maintient aussi « figuratio sua », mais interprète *figuratio* au sens actif : « figuratio ist aktivisch aufzufassen, vgl. v, 9, 1 : altero figurante, qui est spiritus ». Cette dernière traduction me paraît improbable : si on se reporte au *Thesaurus*, on constate que *figuratio* peut avoir le sens actif, mais seulement pour signifier l'action et non pas l'agent : par exemple Lactance, *Inst.*, vii, 14, 3 : « figuratio terreni hominis ». Chez Irénée, on le trouve assez souvent (i, 14, 1 ; i, 15, 3 ; ii, 7, 6 et 7), jamais au sens que lui prête Loofs. Enfin la traduction latine ne concorde pas ici avec l'arménien qui, au lieu de *figuratio*, lit « ses mains ». Il est donc plus prudent de laisser de côté ce texte.

[3] Athanase, *Ad Serapionem*, i, 23 (*PG*, xxvi, 584-585) et iii, 3 (628-629). Il faut remarquer toutefois que les théologiens grecs, à

Un autre symbole également cher aux Pères grecs est celui de l'onction ou du chrême; s'inspirant du Psaume XLIV, 8, d'Isaïe, LXI, I, ou des Actes, X, 38, ils aiment à reconnaître le Saint-Esprit lui-même dans l'onction messianique reçue par le Christ, au moment de son incarnation, ou encore dans l'onction royale que le Père, de toute éternité, confère à son Fils[1]. Cette théologie s'épanouit déjà chez saint Irénée : pour lui, comme pour saint Basile, le nom même du Christ évoque le souvenir des trois personnes divines et de leur action commune : « In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit

---

partir du IVe siècle, enseignent communément que le Fils est l'image (ou l'empreinte) du Père, et le Saint-Esprit l'image du Fils; cf. Petau, *De trinitate,* VII, 7; Th. de Régnon, III, p. 320 sqq. C'est de cette tradition grecque que s'autorisent Massuet et ceux qui l'ont suivi pour corriger *figuratio sua,* dans le texte étudié à la note précédente, en *figuratio ejus;* mais rien ne prouve que l'usage d'Irénée soit, en ce point, semblable à celui d'Athanase; le texte cité ci-dessus (III, 17, 3) semble plutôt suggérer le contraire : l'Esprit imprime l'image du Père et du Fils.

[1] Basile, *De Spiritu Sancto,* 12, 28 (*PG,* XXXII, 116) : pour montrer que dans le baptême au nom du Christ se trouve implicitement l'invocation de la Trinité : ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἔστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τόν τε χρίσαντα θεόν, καὶ τὸν χρισθέντα υἱόν, καὶ τὸ χρίσμα τὸ πνεῦμα; Basile confirme cette interprétation par *Act.,* X, 38; *Isai.,* LXI, 1; *Psalm.* XLIV, 8. Saint Grégoire de Nysse prouve semblablement qu'on ne peut confesser le Christ sans croire au Saint-Esprit : πῶς γὰρ ὁμολογήσει Χριστόν, ὁ μὴ συνεπινοῶν τῷ χρισθέντι τὸ χρίσμα; et, développant sa pensée, il montre que le Saint-Esprit est, par essence, l'onction royale et la royauté du Fils de Dieu : « Si le Fils est roi par nature, et si l'onction est le symbole de la royauté, ne voyez-vous pas la conséquence? C'est que l'onction n'est pas chose étrangère au roi par nature, que le Saint-Esprit n'est pas ajouté à la Trinité comme un élément hétérogène et de surcroît. Le Fils est roi; la royauté vivante, substantielle et subsistante est le Saint-Esprit, par qui le Fils est oint et est Christ et roi de tous les êtres... » (*Advers. Maccedon.,* 15-16. *PG,* XLV, 1320-1321). On trouvera la traduction intégrale de ce beau texte dans le P. de Régnon, IV, p. 403.

Saint Athanase (*Ad Serapionem,* I, 23. *PG,* XXVI, 584-585, et III, 3. *ib.,* 628-629) a étudié aussi cette caractéristique de l'Esprit : χρίσμα, onction ou chrême; mais, conformément au mouvement général de sa théologie, il montre comment par l'Esprit le Verbe oint tous les êtres : τὸ πνεῦμα χρίσμα καὶ σφραγίς ἐστιν, ἐν ᾧ χρίει καὶ σφραγίζει πάντα ὁ λόγος; le Fils de Dieu apparaît ici comme conférant l'onction; chez Irénée et les Cappadociens, comme la recevant.

quidem Pater, unctus vero Filius, in Spiritu, qui est unctio, quemadmodum per Isaiam ait sermo : « Spiritus Dei super me, propter quod unxit me » ; significans et ungentem Patrem, et unctum Filium, et unctionem, qui est Spiritus » (III, 18, 3. 934). Cette interprétation du nom du Christ est chère à notre Docteur, et on la rencontre plus d'une fois dans ses œuvres[1]. On trouve aussi chez lui cette onction éternelle conférée au Fils par le Père, et identifiée, elle aussi, avec l'Esprit-Saint :

> *Démonstration*, 47, dans un commentaire du Ps. XLIV, 8 : « Puisqu'il est Dieu, en effet, le Fils doit recevoir du Père, c'est-à-dire de Dieu, le trône éternel du ciel et être sacré de l'huile d'onction, bien plus que ses compagnons. L'huile de l'onction, c'est l'Esprit répandu sur lui ; et ses compagnons, ce sont les prophètes, les justes, les apôtres, et tous ceux qui reçoivent la participation à son royaume. »

On a prétendu que cette interprétation symbolique mettait en péril la personnalité du Saint-Esprit[2] ; si ce grief était fondé, il atteindrait non seulement Irénée, mais Athanase, Basile, Grégoire de Nysse. Cette personnalité n'est pas plus méconnue dans cette distinction des trois termes, *ungens*, *unctus*, *unctio*, qu'elle ne le sera dans l'analyse augustinienne de ces trois autres éléments : *amans*, *amatus*, *amor*[3].

---

[1] III, 6, 1 (860-861) commentant Ps. XLIV, 8 : « Utrosque (Patrem et Filium) enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur, Filium, et eum qui ungit, id est Patrem. » III, 9, 3 (871) : « Qui assumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu. » *Démonstration*, 53 : « Il est appelé Christ parce que, par son moyen, le Père a oint et orné toutes choses, et qu'à son avènement comme homme, il a été oint par Dieu et par l'Esprit de son Père. C'est d'ailleurs ce qu'il dit lui-même à son propre sujet par la bouche d'Isaïe : L'Esprit de Dieu est sur moi ; c'est pourquoi il m'a oint pour prêcher aux pauvres. » Le début de ce dernier texte est, comme beaucoup d'autres passages de la *Démonstration*, inspiré par Justin, *Apol.* II, 6, 3 : Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται. La fin en est indépendante et ajoute à la première interprétation, empruntée à Justin, une deuxième propre à Irénée.

[2] HARNACK, *DG*, I, p. 587, n. 1 : « Die Persönlichkeit des Geistes zerfliesst dem Irenäus, z. B. III, 18, 3 : ungentem Patrem et unctum Filium et unctionem, qui est Spiritus. »

[3] AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 10. Au livre suivant (IX, 2 sqq.), on trouve une critique de cette analogie.

De telles analogies sont sans doute très lointaines; aussi n'ont-elles pas la prétention de nous révéler jusqu'au fond l'impénétrable mystère; elles marquent du moins l'effort de la foi cherchant à comprendre et s'aidant, pour cela, des indications que suggèrent les livres saints.

D'autres noms, donnés à l'Esprit-Saint, décrivent son action plutôt que sa nature intime ou ses relations avec les deux autres personnes; c'est le Paraclet[1], c'est le don[2], c'est l'eau vive[3] ou la rosée de Dieu[4]; c'est le gage de notre salut[5]; c'est encore l'échelle qui nous permet de monter jusqu'à Dieu[6]. Dans la description de l'œuvre créatrice, le Fils et l'Esprit sont assez souvent représentés comme les mains de Dieu[7]; une fois aussi l'Esprit-Saint est dit le doigt de Dieu[8]; plus tard les

---

[1] III, 17, 3 (930).

[2] III, 6, 4 (863); V, 18, 2 (1173); III, 17, 2 (930).

[3] V, 18, 2 (1173) : « Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus... » III, 17, 2 (930) : « ... Dominus pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis; ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus, sine aqua quae de caelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat; sic et nos, lignum aridum exsistentes primum, numquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria... miserante Domino nostro Samaritanae... et ostendente ei et pollicente aquam vivam ut ulterius non sitiret... » Sur le symbolisme de l'eau vive dans la patristique grecque cf. TH. DE RÉGNON, IV, p. 391-400.

[4] III, 17, 3 (930) : interprétant le miracle de la toison de Gédéon : « prophetans... non jam habituros eos a Deo Spiritum Sanctum... in omni autem terra fieri ros, quod est Spiritus Dei, qui descendit in Dominum,... quem ipsum iterum dedit Ecclesiae... Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur... »

[5] III, 24, 1 (966) : l'Église est comme un vase contenant le dépôt de l'Esprit, « et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis ad Deum ». V, 8, 1 (1141) : « ... pignus hoc habitans in nobis jam spirituales efficit, absorbetur mortale ab immortalitate... »

[6] III, 24, 1 (*supra*, n. 5).

[7] V. *infra*, p. 579 sqq.

[8] *Démonstration*, 26 : « Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit. » Sur ce texte

Pères grecs se serviront parfois de cette image pour éclairer quelque peu la procession du Saint-Esprit : le Fils étant la main ou le bras de Dieu, le Saint-Esprit, qui est le doigt, procède du Père par le Fils[1] : tout ce développement n'apparaît pas encore chez saint Irénée.

Tous les traits que nous venons de relever reparaîtront plus tard, avec un relief plus énergique, chez les Pères du ive et du ve siècle ; à qui les considère d'ensemble, la théologie du Saint-Esprit chez Irénée apparaît déjà comme l'esquisse de ce que sera plus tard la dogmatique grecque ; c'est lui vraiment qui en a arrêté les éléments essentiels et en a fixé le caractère. Il est cependant dans cette construction certaines parties d'importance secondaire que la tradition ne retiendra pas.

On remarque surtout l'identification de la Sagesse, non pas avec le Verbe de Dieu, mais avec l'Esprit-Saint. Sur ce point les textes d'Irénée sont assez nombreux, et ils sont formels[2].

---

fort obscur le P. Barthoulot note : « Saint Irénée dit bien plusieurs fois ailleurs que le Fils et le Saint-Esprit sont les deux mains de Dieu, mais non pas que le Saint-Esprit est le doigt de Dieu. Il ne semble donc pas que notre auteur ait ici en vue la procession du Saint-Esprit. Rapprochant les deux passages de saint Matthieu, xii, 28 (« par l'Esprit de Dieu ») et de saint Luc, xi, 20 (« par le doigt de Dieu »), il parle plutôt de la puissance de Dieu, symbolisée par le doigt, agissant par et dans le Saint-Esprit ». J. A. Robinson a rapproché de ce texte deux passages des *Homélies Clémentines* qui l'éclairent en effet quelque peu en nous aidant à comprendre cette métaphore de l' « extension » : *Hom.* xvi, 12 (*PG*, ii, 373) : εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἡ δὲ σοφία, ᾗ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χείρ, δημιουργοῦσα τὸ πᾶν... καὶ μονὰς οὖσα τῷ γένει δυὰς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. ὥστε δεῖ θεῷ, ὡς πατέρι, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσνέμων τιμήν. ii, 22 (292) : τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τὰ ὅλα τοῦ πεποιηκότος θεοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκτάσεως ἔχει... τὸ πνεῦμα ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ.

[1] Cf. Th. de Régnon, iv, p. 69.

[2] ii, 30, 9 (822) : « hic Pater, hic Deus... qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam ». iii, 24, 2 (967) : « Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia ». iv, 7, 4 (993) : « Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia ». iv, 20, 1 (1032) : « Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus... » *ib.*, 3 (1033) : « Quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait : Deus sapientia fundavit

Si on considère en eux-mêmes les livres sapientiaux, on n'est pas fort surpris de cette identification : la théologie de la Trinité est dans ces livres très obscure encore et très incomplète : auprès de Dieu le Père la Sagesse seule apparaît, et, dans sa personnalité encore mal définie, certains traits semblent la rapprocher de l'Esprit-Saint, tandis que les autres y font reconnaître le Verbe de Dieu[1].

Il faut observer toutefois que, quand Irénée composait ses ouvrages, la théologie de la Sagesse avait été éclairée par la doctrine des apôtres et par celle des premiers auteurs chrétiens : dans l'épître aux Corinthiens (I *Cor.*, I, 24) le Christ apparaît comme « la force et la sagesse de Dieu »; plus clairement encore dans l'épître aux Hébreux, les attributs de la Sagesse sont appliqués au Fils de Dieu : il est « le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance[2] ».

Enfin les textes des livres sapientiaux qu'Irénée applique au Saint-Esprit avaient été rapportés par saint Justin au Verbe de Dieu[3]. Quand on se rappelle la vénération que l'évêque de Lyon avait pour le saint martyr, la fidélité avec laquelle il le suit, surtout dans la *Démonstration*, on est surpris de le voir, en cette question, se séparer de lui.

---

terram... et rursus : Dominus creavit me principium viarum suarum... et iterum : Cum pararet caelum, eram cum illo... 4. Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia ». *Dém.*, 5 : « C'est le Verbe qui pose la base,... et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté : c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu ». 10 : « Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous. »

[1] Cf. *Origines*, p. 122-131 et surtout 129-131. La Sagesse est un esprit : *Sap.*, I, 6; IX, 17; probablement VII, 22 (cf. *Origines*, p. 129, n. 3); *Eccli.*, XXIV, 3 (*ib.*). De plus, la Sagesse est représentée à la fois comme une personne et comme un don (*Sap.*, IX, 1-2), ainsi que le sera l'Esprit-Saint.

[2] Cf. *Sap.*, VIII, 26 et *Origines*, p. 448 sq.

[3] *Prov.*, VIII, 21 sq., dans *Dial.*, 61, 3-7; 129, 4. Cette identification du Verbe de Dieu et de la Sagesse se retrouve encore en d'autres passages de Justin : *Dial.*, 61, 1, 3; 62, 4; 100, 4; 126, 1. Cette identification est moins explicite, mais encore très apparente dans *Dial.*, 38, 2.

Il est probable qu'il fut entraîné vers cette interprétation divergente des livres sapientiaux par le désir de donner à sa théologie de l'Esprit-Saint une base scripturaire plus large ; la personnalité de l'Esprit-Saint n'apparaissait dans l'Ancien Testament que dans un demi-jour très obscur[1] ; la doctrine de la Sagesse faisait pressentir de plus près la révélation chrétienne ; Irénée crut pouvoir éclairer par elle la théologie du Saint-Esprit.

Il n'était pas le seul, d'ailleurs, ni le premier, à s'engager dans ce sens. Vers la même date et probablement quelques années avant lui, saint Théophile avait insisté sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la création[2] et l'avait, en quelques passages, identifié avec la Sagesse[3].

Entre Théophile et Irénée ce rapprochement s'impose, et tous les historiens l'ont marqué ; mais ne peut-on pas remonter plus haut[4] ? On peut s'aider pour cela des *Homélies*

---

[1] En dehors des livres sapientiaux, les textes qui sont le plus souvent cités par Irénée au sujet de l'Esprit-Saint sont *Gen.*, I, 26 (*faciamus hominem*...), cf. *infra*, p. 580, et *Ps.* XXXII, 6 (*Verbo Domini caeli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*) : *Dém.*, 5 ; cf. III, 8, 3 (868).

[2] Il faut remarquer que, chez Justin, Dieu crée tout par son Verbe ; l'Esprit-Saint n'intervient pas dans la création.

[3] *Ad Autolycum*, I, 7 : « Dieu a fait l'univers par son Verbe et par sa Sagesse. Car c'est par son Verbe que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force » ; on reconnaît ici le texte cité par IRÉNÉE, *Dém.*, 5. *Ib.*, II, 15 : « Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires sont des symboles de la Trinité, de Dieu, et de son Verbe, et de sa Sagesse. Et au quatrième symbole correspond l'homme, qui a besoin de la lumière, de telle sorte qu'il y a Dieu, le Verbe, la Sagesse, l'homme. » Ces textes semblent très formels ; mais ils ne doivent pas faire perdre de vue d'autres passages où Théophile paraît effacer toute distinction entre la Sagesse et le Verbe : I, 3 ; II, 10 ; dans ce dernier chapitre ces deux termes semblent tantôt identifiés, tantôt distincts. Toute cette doctrine a été analysée avec beaucoup de finesse par J. A. ROBINSON, dans son édition de la *Démonstration*, p. 53-59 ; il estime que, dans ces livres apologétiques adressés à un païen, Théophile s'est gardé de dévoiler entièrement le dogme chrétien (cité *supra*, p. XV, n. 1). Quoi qu'il en soit de cette explication, il faut reconnaître que l'identification de la Sagesse et de l'Esprit est beaucoup moins ferme chez Théophile que chez Irénée.

[4] LOOFS, qui a assez longuement discuté ce problème dans son livre sur *Paul de Samosate*, n'a pas remonté au delà de Théophile et

Clémentines : on y trouve l'identification de l'Esprit et de la Sagesse[1]; on y trouve aussi cette expression si caractéristique des « mains de Dieu » qui ont façonné l'homme et qui ont créé le monde[2]. Est-il téméraire de reconnaître là des traces d'une tradition orientale, syrienne ou palestinienne, où Théophile et Irénée auraient puisé ? On comprendrait d'ailleurs que chez des chrétiens de langue syriaque ou araméenne l'identification de l'Esprit et de la Sagesse ait été suggérée par la forme féminine des mots[3].

Il est un autre point sur lequel la doctrine de l'Esprit, chez saint Irénée, apparaît assez obscure; c'est le rôle de l'Esprit-Saint dans l'incarnation du Fils de Dieu. On sait les interprétations divergentes qu'ont reçues dans l'antiquité chrétienne les paroles de l'ange à la Vierge Marie : « L'Esprit-Saint viendra en toi, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre[4]. » Les deux expressions employées par l'ange, « l'Esprit-Saint », « la Puissance du Très-Haut », se rapportent l'une et l'autre à une même personne divine, le Saint-Esprit, dont l'opération a produit en Marie la conception du Fils de Dieu. Cependant certains auteurs ont cru distinguer ici deux personnes, l'Esprit de Dieu et le Fils de Dieu, ce dernier étant désigné ici par l'expression « la Puissance du

---

d'Irénée; il admet cependant que l'un et l'autre dépendent d'un théologien inconnu qui enseignait entre 150 et 170 (*l. l.*, p. 310).

[1] *Hom.* xvi, 12; le texte est cité *supra*, 567, n. 0.

[2] *Hom.* ii, 52 (*PG*, ii, 112); iii, 20 (124); cf. iii, 34 (132); xx, 3 (449); ii, 22 (292). Cf. *Recogn.*, vi, 7 (*PG*, i, 1351).

[3] Dans le livre d'Elkesai, qui a tant de rapports avec les *Homélies Clémentines,* l'Esprit était décrit comme un principe féminin, dont cet hérétique faisait la sœur du Christ : Hippol., *Philos.*, ix, 13, 3 : τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ. τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα. Cf. Épiphane, *Haer.* xix, 4; liii, 1. Chez les hérétiques valentiniens, dont Irénée expose la doctrine, i, 4, 1 (480), Achamoth, c'est-à-dire la Sagesse (Hokhmah), est identifiée à la fois avec Σοφία et avec Πνεῦμα :.. διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς (ὁ γὰρ πατὴρ αὐτῆς Σοφία κληΐζεται) καὶ Πνεῦμα Ἅγιον. On retrouvera chez Hippolyte, *c. Noët*, 10 (*PG*, x, 817) un écho de l'enseignement d'Irénée et même de ses expressions : πάντα τὰ γενόμενα, διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται (θεός), λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν.

[4] Cf. *Origines*, p. 334 sq.; Robinson, *Démonstration*, p. 62-67; Vernet, col. 2449; d'Alès, *RSR*, 1924, p. 498 et n. 3.

Très-Haut »[1]; d'autres, en plus grand nombre, ont cru reconnaître dans « l'Esprit-Saint » et « la Puissance du Très-Haut » une seule personne, celle du Fils de Dieu qui s'incarne[2]. Ces diverses interprétations se rencontrent toutes chez Irénée.

Parfois la conception du Christ est attribuée simplement à l'opération de l'Esprit-Saint : *Dém.*, 40 : « Il a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie ». De même III, 16, 2, (921) : Irénée reproduit simplement et sans commentaire les textes de saint Matthieu : « Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto » (*Mt.*, I, 1) ; « Ne timueris assumere Mariam conjugem tuam : quod enim habet in utero, de Spiritu Sancto est » (*ib.*, 18).

Dans l'*Adversus Haereses*, V, 1, 3, il compare l'incarnation du Fils de Dieu à la création du premier homme ; dans l'une et l'autre de ces deux œuvres il reconnaît l'action commune des deux « mains » de Dieu, le Verbe et l'Esprit Saint :

V, 1, 3 (1122). « Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam : quapropter et quod generatum est, sanctum est, et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem ;... quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem ; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei[1]. »

---

[1] Ainsi Rufin, *in symbol.*, IX (*PL*, XXI, 349 ; cité *Origines*, p. 334, n. 3) : « Quae est autem Virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia ? Cujus autem haec Virtus est ? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et Virtus Altissimi, adest et Spiritus Sanctus. »

[2] Par exemple Justin, *Apol.*, I, 33, 6 : « τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ». Cf. les textes de saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire, cités *Origines*, p. 334, n. 2.

Dans un passage de la *Démonstration* au contraire, Irénée laisse dans l'ombre le rôle de l'Esprit-Saint pour marquer seulement celui du Fils de Dieu :

Dém., 71 : « Jérémie dit : « L'esprit de notre visage, le Christ Seigneur, comment donc a-t-il été pris dans leurs filets, lui dont nous disions : Nous vivrons sous son ombre parmi les nations ? » Que le Christ, tout en étant l'esprit de Dieu, devait être l'homme de douleurs, l'Écriture l'indique et est comme saisie d'étonnement et d'admiration au sujet de sa passion, tant il devait subir de tourments celui à l'ombre duquel, avons-nous dit, nous devons chercher la vie. Par ombre, on doit entendre son corps. Car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son esprit[2]. »

Comme on le voit par ce passage, saint Irénée a été conduit à cette interprétation par le texte des *Lamentations* qu'il cite[3] et, plus encore, par l'équivoque que créait, autour du mot « esprit », la langue théologique de son temps : chez lui, comme chez beaucoup de ses devanciers et de ses contemporains, l'« esprit » est la nature divine du Christ[4]; d'où cette expression : « Le Christ, tout en étant l'esprit de Dieu »... c'est ainsi que dans ce chapitre de l'*Adversus Haereses* dont nous citions ci-dessus le dernier paragraphe, le saint évêque écrivait, pour prouver la réalité de l'humanité du Christ : « Si le Christ a paru homme, sans être homme, il n'est pas resté ce qu'il était vraiment, esprit de Dieu, puisque l'esprit est invisible[1]. »

---

[1] Dans les *Origines*^{4}, p. 316, n. 1, j'avais interprété à tort ce texte d'Irénée dans le sens de l'action d'une seule personne divine, celle du Verbe ; v. les remarques très justes de Vernet et de Robinson, *l. l.*

[2] Le P. Barthoulot note : « Dans ce passage saint Irénée a sans doute en vue ces paroles de l'évangile : *Mt.*, I, 18. 20 ; *Lc.*, I, 35. »

[3] Cf. III, 10, 3 (875) : « Est enim salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei ; salutare autem quoniam Spiritus : Spiritus enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus ; salus autem, quoniam caro. » Sur ces deux passages, inspirés par le même texte, Robinson note, p. 63 : « Christ was Spirit of God, and Christ's body was made by His Spirit. This is as much as to say that the Word of God was the agent of His own Incarnation. »

[4] Cf. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 241, n. 7, renvoyant à sa dissertation, *SBA*, 1902, p. 776 sqq. IV, 31, 2 (1070) : « Totum hoc significabatur per Lot, quoniam semen patris omnium, id est spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo. » IV, 38, 1 (1106) : ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα... διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς

Cette imprécision de la langue créera, chez Irénée, comme chez les autres auteurs de cette époque, quelque confusion ou du moins quelque obscurité; dans le même chapitre, par exemple v, 9, 3, cité ci-dessus, le mot *spiritus* pourra signifier tantôt l'Esprit-Saint, tantôt la nature divine du Fils. Si à cette cause de confusion on ajoute la tradition exégétique, représentée par Justin, qui dans l'« Esprit-Saint » de *Luc*, I, 35, voyait le Verbe de Dieu, on n'est pas surpris de remarquer quelque flottement dans la pensée d'Irénée. Si l'on veut concilier ensemble ses divers textes, on conclura que, dans l'incarnation comme dans la création, il attribuait l'opération divine au Verbe et au Saint-Esprit, et que, en en parlant, il mentionne soit les deux agents divins, soit l'un d'eux seulement, et tantôt le Fils de Dieu, tantôt le Saint-Esprit. En étudiant la théologie de la création, nous constaterons que cette alternance, d'ailleurs très naturelle, est aussi très conforme à l'usage de notre Docteur[2].

κατασχεῖν δυνηθῆναι. v, 1, 2 (*infra*, n. 1). v, 9, 3 (1145), exposant la nécessité de l'inhabitation de l'Esprit, sans laquelle notre chair est morte : « ... ubi autem spiritus Patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei ». *Dém.*, 97 : « Il a étroitement uni l'esprit de Dieu le Père avec la créature de Dieu, et l'homme est devenu à l'image et à la ressemblance de Dieu ». *Dém.*, 30 : « Les prophètes annonçaient... que selon la chair il serait fils de David..., mais que selon l'esprit il serait Fils de Dieu. » Cf. *supra*, p. 305.

[1] v, 1, 2 (1122) : εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος, ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε, πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα.

[2] J. A. Robinson conclut ainsi sa discussion sur ce sujet (p. 66-67) : « It results from this examination that the teaching of Irenaeus as to the relation of the Holy Spirit to the Incarnation is vague, perhaps even transitional. He does not, like Justin, plainly assert that the Spirit of God who came down upon the Virgin was the Word of God

En terminant cette esquisse théologique où nous avons essayé de décrire, à la suite d'Irénée, la vie intime de Dieu en ses trois personnes, nous voulons attirer encore une fois l'attention du lecteur sur un point capital : l'abîme infranchissable qui sépare ce monde divin de tout le créé.

Un des traits essentiels de la spéculation gnostique était la conception d'une série d'intermédiaires dont la longue chaîne reliait Dieu aux hommes; on pensait pouvoir, par des dégradations successives, mettre l'infinie perfection à notre niveau ou, du moins, à notre portée. Dans un tel système religieux, on ne parle plus de Trinité, mais de Plérôme : au lieu de l'unité indissoluble de ces trois personnes que relient, de toute éternité, des relations nécessaires, c'est tout un monde d'êtres célestes, inégaux entre eux, propageant, à travers la série de leurs émanations, la vie divine qui se dégrade, les éons inférieurs ignorant ceux dont ils procèdent et transmettant à leur tour une vie amoindrie à des êtres qui ne les connaîtront pas. Et ces productions successives, et les créations qui en seront la suite, seront conçues comme des démarches de divinités indigentes qui, en multipliant ces êtres inférieurs, cherchent à satisfaire leur soif d'action et de rayonnement.

Contre ces imaginations indignes de Dieu, Irénée a protesté de toute sa foi; il a opposé à ces chimères le dogme chrétien du Dieu unique; la trinité des personnes n'en brise ni n'en disperse l'unité, mais elle nous fait entrevoir en lui une plénitude de vie qui se suffit totalement. Dieu n'a besoin de rien ni de personne : « s'il crée Adam, ce n'est pas par indigence, mais c'est pour avoir sur qui porter ses bienfaits [1] » ;

Himself; nor, on the other hand, does he definitely preclude that view. He seems to prefer to think of a cooperation of the Word of God and the Wisdom of God, the Two Hands of God to whom the creation of the first-formed man was due. »

[1] IV, 14, 1 (1010) : « Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur... » *Ib.*, 2 (1011) : « Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam; patriarchas vero elegit propter illorum salutem... »

« si le Verbe recherche l'amitié d'Abraham, ce n'est pas qu'il en eût besoin ; mais c'est parce qu'il était bon et qu'il voulait donner à Abraham la vie éternelle[1] ». De toute éternité il suffit à son bonheur, dans la gloire que les personnes divines se rendent les unes aux autres[2]. Et quand, par pure miséricorde, il voudra créer et se manifester à ses créatures, il n'aura besoin du ministère de personne ; il créera par lui-même, il se révélera par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par son Esprit[3]. Ces deux personnes seront comme les mains dont il se servira pour modeler son œuvre ; elles seront aussi la révélation vivante de sa substance. Mais ce n'est pas en vue de cette action ou de ce rayonnement qu'il leur a communiqué sa vie ; c'est de toute éternité, par la nécessité de sa nature.

C'est dans cette action extérieure, dans cette œuvre de la création, de la révélation, du salut, qu'il nous faut maintenant étudier les personnes divines ; en les voyant agir, nous les connaîtrons un peu mieux.

---

[1] iv, 13, 4 (1009) : « Sed neque Abrahae amicitiam propter indigentiam assumpsit Dei Verbum, exsistens ab initio perfectus sed ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam, exsistens bonus, quoniam amicitia Dei immortalitatis est condonatrix his qui aggrediuntur eam. »

[2] iv, 14, 1 (*supra*, p. 574, n. 1) ; *Dém.*, 10 : « Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous. »

[3] V. les textes cités ci-dessous, particulièrement i, 22, 1 ; iv, 7, 4 ; 30, 9 ; ii, 2, 4-5.

CHAPITRE V

L'ACTION COMMUNE DES PERSONNES DIVINES.

L'étude de la vie divine nous a fait constater l'indépendance totale de Dieu; c'est sur cette thèse, si chère à Irénée, que nous insistions en terminant le chapitre que l'on vient de lire; et c'est par là qu'il faut commencer de décrire sa théologie de la création. Toutes les œuvres de Dieu procèdent d'une libéralité purement gratuite; Dieu veut faire des heureux; et pour réaliser ce dessein de miséricorde, il n'a besoin de personne. La gnose judaïque ou hellénique regardait la création comme une œuvre indigne de Dieu et imaginait entre lui et le monde des agents intermédiaires, anges, puissances, éons, par lesquels son action pût se propager sans souiller la pureté divine par le contact de la matière. Irénée renverse toutes ces constructions fragiles et leur oppose les lignes simples et pures du dogme chrétien :

I, 22, 1 (670) : « Nous tenons la règle de la vérité, c'est-à-dire qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, qui par son Verbe a tout tiré du néant...; le Père a tout fait par lui, et non par des anges ou par des puissances...; car le Dieu de l'univers n'a besoin de rien; mais par son Verbe et son Esprit il fait tout, il gouverne tout, il donne l'être à toutes choses. »

IV, 7, 4 (992-993) : Les Juifs n'ont pas connu Dieu, parce qu'ils n'ont pas connu le Verbe, par lequel le Père révèle et crée toutes choses : « Car dès l'origine le Fils, qui est le Verbe de Dieu, préparait tout; le Père n'avait pas besoin des anges pour créer l'univers, pour former l'homme, en vue de qui l'univers était créé; il n'avait besoin du ministère de personne pour faire ce qui a été fait, pour disposer tout ce qui concernait l'homme; mais il trouvait en lui-même un ministère surabondant et ineffable. Ses ministres, dans toutes ses œuvres, c'est celui qu'il a engendré et c'est son image, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit-Saint, le Verbe et la Sagesse; tous les anges sont leurs serviteurs et leurs sujets[1]. »

---

[1] Voici la fin de ce texte très important : « ... neque rursus indi-

IV, 20, 1 (1032) : « Ce ne sont donc pas les anges qui nous ont formés, les anges n'ont pu faire une image de Dieu ; nul ne l'a pu, sinon le Verbe du Seigneur, et non pas une puissance qui serait éloignée du Père de l'univers. Et Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'il avait résolu de faire, comme si lui-même n'avait pas ses mains. Car il a toujours avec lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par qui et en qui il a tout fait librement, spontanément ; et c'est à eux qu'il parle, quand il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. »

Parfois saint Irénée ne mentionne pas l'action du Saint-Esprit, mais seulement celle du Verbe de Dieu. Dans ces textes, comme dans ceux que nous venons d'étudier, s'accuse souvent le souci d'écarter de l'œuvre créatrice tous les intermédiaires imaginés par les gnostiques : Dieu seul a tout fait par son Verbe :

II, 2, 4-5 (714-715) : « Le Dieu souverain n'a besoin de personne ; il a tout créé et tout fait par son Verbe ; il n'avait pas besoin du secours des anges pour créer, ni d'une Puissance bien inférieure à lui et qui ignorât le Père... ; mais lui-même, en lui-même, dans cette nature qui dépasse notre parole et notre pensée, a tout prédestiné et tout fait comme il l'a voulu... ; et tout ce qu'il a fait, il l'a fait par son infatigable Verbe. 5. Car c'est le propre de la suréminence de Dieu de n'avoir pas besoin d'instruments étrangers pour produire les créatures ; son propre Verbe suffit à toute création, ainsi que l'a dit de lui Jean, le disciple du Seigneur : Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait[1]. »

---

gente ministerio ad fabricationem eorum, quae facta sunt..., sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli ». Sur le sens de *figuratio sua*, cf. *supra*, p. 563, n. 2.

[1] De même au livre III, 2, 1 (880), Irénée, exposant le prologue de saint Jean, le ramène tout entier à cette thèse : le disciple du Seigneur a voulu convaincre, par son évangile, « quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum ; et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini ; et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum... » Il y revient encore IV, 32, 1 (1070) en rapportant l'enseignement du « senior apostolorum discipulus » : « ... nec esse alterum Deum praeter unum qui fecit et plasmavit nos, nec firmitatem habere sermonem eorum qui dicunt aut per angelos, aut per quamlibet virtutem, aut ab alio Deo factum esse hunc mundum... Si autem credat quis unum Deum, et qui Verbo omnia fecit, quemadmodum...

Cette théologie, on le voit, s'inspire d'une préoccupation constante : écarter tous les intermédiaires, anges ou puissances ou éons, que les adversaires du dogme chrétien avaient imaginés entre le Dieu suprême et son œuvre; tout se résume dans cette formule énergique d'Irénée : « Dieu a tout créé par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse[1]. » Cette remarque est d'une grande conséquence pour l'exacte interprétation de ces formules. Certains apologistes, au second siècle, insistent sur le rôle du Verbe, créateur ou révélateur, dans le souci de sauvegarder par là la transcendance divine; ces théologiens évitent difficilement le subordinatianisme; l'essentiel en effet, pour eux, est de rapprocher Dieu de son œuvre ou de ses fidèles par un intermédiaire qui assure sa transcendance, tout en exécutant sa volonté ou en portant ses messages; or la conception même d'un intermédiaire, si on l'entend au sens propre, implique nécessairement la subordination. Chez Irénée, la marche de la pensée est inverse : ce qu'il repousse, c'est la notion même d'intermédiaire; ce qu'il veut sauvegarder, c'est cette thèse que le Dieu créateur agit immédiatement, par lui-même; les Juifs font de l'homme la créature des anges; les gnostiques font intervenir l'Abîme, la Mère, ou quelqu'un des Éons du Plérôme; Irénée exorcise tous ces fantômes : le Dieu tout-puissant est seul; ce qu'il a fait, il l'a fait par lui même, c'est-à-dire, ajoute-t-il aussitôt, par son Verbe et par sa Sagesse[2].

---

in evangelio legimus : Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil..., omnis sermo ei constabit. »

[1] II, 30, 9 (822) : « hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea *per semetipsum,* hoc est per Verbum et per Sapientiam suam ». On retrouve la même idée dans le texte traduit ci-dessus, II, 2, 4 (714) : « *ipse in semetipso,* secundum id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, *omnia* praedestinans *fecit... : omnia,* quae facta sunt, *infatigabili Verbo fecit* ».

[2] Il faudrait transcrire ici tout ce paragraphe, dont nous avons cité les deux lignes essentielles; en voici du moins le passage principal (822) : Irénée oppose un dilemme aux gnostiques : si un Dieu supérieur s'est servi d'un démiurge pour les créer, ce démiurge est au-dessus d'eux. Laissant donc de côté cette hypothèse, il passe à la seconde : « Sive, quod et solum est verum..., ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus; solus hic Deus invenitur, qui omnia

Et c'est sans doute pour mieux marquer l'unité du Dieu créateur qu'il aime à appeler le Verbe et l'Esprit les « mains de Dieu[1] » ; cette expression s'inspire sans doute d'une

fecit, solus omnipotens et solus Pater condens et faciens omnia... Verbo virtutis suae, et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua, et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest : ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium ; et neque praeter ipsum, neque super ipsum, neque Mater, quam illi admentiuntur, nec Deus alter, quem Marcion affinxit, nec Pleroma XXX Æonum, quod vanum ostensum est ; neque Bythus, nec Proarche, neque Caeli ; nec Lumen virginale, nec Æon innominabilis, nec in totum quidquam illorum, quae ab his et ab omnibus haereticis delirantur. Sed solus unus Deus fabricator, hic est qui est super omnem Principalitatem, et Potestatem, et Dominationem, et Virtutem : hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam, caelum, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt... » On voit comment tout intermédiaire est écarté, et le démiurge des gnostiques, et l'autre Dieu de Marcion, et tous les éons inventés par les hérétiques ; Dieu est seul, mais toujours avec son Verbe et sa Sagesse, ainsi qu'Irénée le dit au début de ce texte et le répète à la fin.

[1] Il est à remarquer que cette expression n'apparaît pas encore dans les trois premiers livres ; on la trouve fréquemment aux livres IV et V, puis une fois dans la *Démonstration*. Voici ces textes :

IV, *praef.*, 4 (975) : « homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus ejus plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit : Faciamus hominem ».

IV, 20, 1 (1032) : « Nec enim indigebat horum Deus, ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens : Faciamus hominem... »

V, 1, 3 (1123) : « ... Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens, ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei. » Ce texte est particulièrement intéressant par la double application qu'il fait de cette action des mains divines, à la création d'abord, puis à l'incarnation ; de part et d'autre, le but poursuivi est le même : l'image et la ressemblance de Dieu.

V, 5, 1 (1134-5) parlant de l'assomption d'Hénoch et d'Élie : Ἐν ταῖς χερσὶν ὑπαλλάξαντες τὴν ζωήν, διὰ τούτων τῆς μεταθέσεως καὶ ἀναλήψεως ἐπέτυχον ; εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδὰμ αἱ χεῖρες τοῦ Θεοῦ βαστάζειν καὶ φέρειν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα. V, 5, 2 (1135-6) : les trois enfants dans la fournaise ont été sauvés par la main de Dieu qui « exécutait la volonté du Dieu et du Père » : c'était le Fils de Dieu (*Dan.*, III, 92).

réminiscence biblique : « Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me » (*Job,* x, 8 et *Ps*. CXVIII, 73); Irénée l'affectionne, parce qu'il y voit l'étroite union du Créateur avec son Verbe et sa Sagesse ; ce ne sont point là des intermédiaires, une « Virtus longe absistens a Patre universorum », ce sont les mains mêmes de Dieu (IV, 20, 1).

Si l'on se reporte aux textes ci-dessous, on constatera que cette expression est le plus souvent employée par Irénée quand il raconte ou rappelle la création de l'homme et que, presque toujours, elle est accompagnée du texte de la Genèse : « Faciamus hominem » ; ainsi dans le premier de ces textes : « homo..., qui secundum similitudinem Dei formatus est, et

v, 6, 1 (1136-7) : « Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. » (Il s'agit de prouver la résurrection des corps).

v, 15, 3-4 (1166) commentant la guérison de l'aveugle-né : « Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, idipsum Verbum ei, qui a nativitate caecus fuerat, formavit visionem... antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est, et per quam plasmatus est manum, ex parte ostendens. » 4 : « Idem ipse qui ab initio plasmavit Adam, cum quo et loquebatur Pater : Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram, in novissimis temporibus semetipsum manifestans hominibus, ei, qui ab Adam caecus erat, formavit visionem. »

v, 16, 1 (1167) : « Et manu itaque vere liquido ostensa Dei, per quam plasmatus est quidem Adam, plasmati autem sumus et nos : et cum sit unus et idem Pater... jam non oportet quaerere alium Patrem praeter hunc... neque alteram manum Dei praeter hanc, quae ab initio usque in finem format nos, et coaptat in vitam, et adest plasmati suo, et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei ».

v, 28, 3 (1200) : « Et propter hoc in omni tempore, plasmatus initio homo per manus Dei, id est Filii et Spiritus, fit secundum imaginem et similitudinem Dei. »

A ces textes, il faut peut-être ajouter IV, 7, 4 (993) où, au lieu de « progenies et figuratio sua » l'arménien porte : « celui qu'il a engendré et ses mains. »

Dans la *Démonstration*, 11, on lit : « Quant à l'homme, Dieu l'a créé de ses propres mains. »

Les textes ci-dessus ont été réunis et brièvement commentés par J. A. ROBINSON, *The Demonstration,* p. 51-53. La même expression, les « mains de Dieu », se rencontre pareillement dans les apocryphes Clémentins, surtout dans les *Homélies* (*supra,* p. 570 et n. 2).

per manus ejus plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit : Faciamus hominem ».

Ce sont donc les textes bibliques qui ont conduit notre Docteur à cette conception de l'action créatrice et qui lui ont suggéré cette image si expressive des « mains de Dieu » ; cette image sans doute avait aussi ses imperfections et ses dangers, comme toutes celles par lesquelles nous essayons de traduire l'ineffable ou du moins d'en évoquer en nous quelque idée : en représentant le Fils et l'Esprit comme les mains du Père, on marque leur union avec lui, mais on efface leur caractère d'agents personnels ; mais cette impression est corrigée par le texte de la Genèse, interprété comme il l'est par Irénée : ceux à qui Dieu dit : « Faisons l'homme » sont bien des agents personnels, collaborateurs et ministres du Père.

Un dernier point reste à éclaircir dans cette théologie de l'action créatrice, c'est la hiérarchie qu'elle implique entre les personnes divines. Nous venons de le dire, le Fils et l'Esprit-Saint apparaissent comme les ministres du Père ; c'est l'expression dont se sert Irénée lui-même dans un des textes que nous venons de relire, IV, 7, 4 : « Ministrat ei ad omnia... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. » A première lecture, ce texte évoque le souvenir de ceux que l'on rencontre chez les apologistes ; une étude un peu plus attentive fait apparaître les différences qui distinguent ces deux théologies. Chez plusieurs apologistes, la prolation ou génération du Verbe est liée à la création ; c'est en vue de ce ministère que le Père l'engendre ; rien de tel chez saint Irénée : le Fils et l'Esprit sont éternellement avec le Père, et les œuvres extérieures de Dieu n'ont aucun retentissement sur sa vie intime. Cette conception des apologistes entraînait ses auteurs à concevoir le Verbe de Dieu comme essentiellement subordonné au Père par le caractère même de sa génération, et cette subordination se manifeste en effet dans tous les rôles qui lui sont prêtés : il est le serviteur du Père et son messager ; l'évêque de Lyon, qui conçoit plus fermement l'unité de la nature divine et, par conséquent, l'égalité des personnes, ne se laisse pas entraîner ainsi. Il reconnaît sans doute que l'initiative de l'action appartient au Père, qui est la source de l'être, et ainsi il peut dire que le Père commande et que les autres personnes exécutent[1], mais ceci n'implique dans sa pensée aucune subordination essentielle qui ferait du Fils et de l'Esprit des intermédiaires; il maintiendra toujours ce qu'il a si fermement affirmé : « Pater fecit ea *per semetipsum,* hoc est *per Verbum et per Sapientiam suam.* » Et dans le texte même que nous rappelions tout à l'heure ce souci apparaît : s'il parle ici de « ministres », c'est que la polémique qu'il poursuit lui suggère cette expression : « le Père n'avait pas besoin des anges », *non indigente Patre angelis...;* « il n'avait besoin d'aucun ministère étranger », *neque rursus indigente ministerio...;* ce ministère, il le trouvait en lui-même; et, pour faire entendre la transcendance de ce ministère divin, il ajoute : « il a en lui un ministère surabondant et ineffable », *copiosum et inenarrabile ministerium;* puis il poursuit : *Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus,* et il ajoute enfin, pour marquer la majesté de ces

---

[1] Ainsi III, 8, 3 (867). Après avoir rappelé le texte de saint Jean « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil », IRÉNÉE cite le verset du psaume : « Quoniam ipse praecepit, et creata sunt; ipse dixit, et facta sunt », et il poursuit : « Cui ergo praecepit? Verbo scilicet, per quod, inquit, caeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. » Il faut remarquer que, dans ce passage, le mot « praecepit » est amené par le texte biblique et non pas librement choisi par le théologien; s'il ne l'emploie pas ailleurs, c'est sans doute pour ne pas donner à l'action du Verbe de Dieu les apparences d'un rôle subordonné; s'il ne l'évite pas ici, c'est que l'unité et l'égalité des personnes divines n'exclut pas pour lui ces relations de commandement, de la part du Père, d'exécution des ordres, de la part du Verbe et de l'Esprit-Saint. Cette théologie a été étudiée avec pénétration par le P. Th. DE RÉGNON, I, p. 348-353, particulièrement p. 351 : « D'après cette théorie, on voit luire quelque distinction entre les interventions des trois divines personnes, dans les œuvres qu'elles accomplissent en communauté et unité de nature. Il semble que le rôle du Père soit de *commander,* dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles *obéissent,* dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent; car elles sont les deux « mains » du Père. Mais de plus, il semble qu'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte... »

« ministres » divins : *quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*

Ce qui apparaît dans l'œuvre de la création se manifeste semblablement dans toutes les œuvres divines : le Père les conçoit et les commande, le Fils les exécute, l'Esprit-Saint les achève et leur donne leur perfection. « Ne vous semble-t-il pas, écrit le P. de Régnon[1], voir Dieu travailler de ses deux mains? De l'une, il fabrique, il modèle; de l'autre, il repasse sur l'ébauche, polissant, perfectionnant, mettant le dernier fini. » Cette attribution aux personnes divines des différents aspects de l'action créatrice ou sanctificatrice est fréquente chez saint Irénée ; on la remarque particulièrement au chapitre 5 de la *Démonstration* :

> « Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout... Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est esprit, aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses, comme dit le prophète : « C'est par le Verbe du Seigneur que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force. » C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifie de l'existence, et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté ; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu. Aussi l'apôtre Paul dit très justement : « Un seul Dieu, le Père, qui est au-dessus de tous, et avec tous, et en nous tous. » En effet, celui qui est au-dessus de tous, c'est le Père ; mais celui qui est avec tous, c'est le Verbe, puisque par son moyen tout a été fait par le Père ; et celui qui est en nous tous, c'est l'Esprit[2], qui crie : « Abba, Père! » et qui,

---

[1] *Études*, t. I, p. 353. Ainsi que le remarque justement l'auteur, cette théologie n'est pas propre au seul Irénée ; on la retrouve dans la suite de la tradition grecque, par exemple dans ce texte de saint Hippolyte, *contra Noet.*, 10 (*P.G.*, x, 817) : « Dieu a fabriqué toutes les créatures par son Verbe et sa Sagesse, créant par le Verbe, disposant et ornant par la Sagesse. » Cf. Vernet, col. 2446-2448 ; d'Alès, *RSR*, 1924, p. 497 sqq.

[2] Nous avons déjà rencontré cette exégèse du texte de saint Paul : v, 18, 2 (*supra*, p. 543) : « Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi ; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae ; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva... » Comparez aussi Hippolyte, *c. Noet.*, 14 : ὁ ὢν πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν.

en ornant l'homme, le forme à la ressemblance de Dieu. Or l'Esprit montre le Verbe; aussi les prophètes annonçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même : il conduit et élève l'homme jusqu'au Père. »

La théologie amplement exposée dans ce chapitre s'exprimera ailleurs dans des formules plus brèves, par exemple III, 24, 2 (967) : « qui fecit et plasmavit... Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus ». IV, 20, 2 (1033) : « qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit »; *ib.*, 4 (1034) : « Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia ».

Mais c'est surtout dans le livre IV, et particulièrement au chapitre 38, que cette doctrine apparaît dans toute sa lumière; ce chapitre est trop long pour être ici transcrit, mais trop important pour n'être pas du moins analysé. Irénée, exposant la conduite providentielle de Dieu sur l'homme, rencontre cette objection : « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas, dès l'origine, créé l'homme dans l'état de perfection? » (1105). Pour la résoudre, il doit exposer la formation progressive de l'homme par Dieu. Sans doute, dit-il, Dieu est tout-puissant; mais il ne peut pas faire que la créature, par le fait même qu'elle est créature, ne soit fort imparfaite; il l'amènera par degrés à la perfection, comme une mère qui doit d'abord allaiter son nouveau-né et lui donner, à mesure qu'il grandit, la nourriture dont il a besoin; ainsi fit Dieu, ainsi fit le Christ incarné :

1. « Le Seigneur vint à nous, non selon toute la mesure de sa puissance, mais selon que nous pouvions le voir. Car lui, il pouvait venir à nous dans sa gloire incorruptible; mais nous, ne pouvions pas encore supporter la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à de petits enfants sous la forme du lait : c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père. 2. C'est ce que signifie l'Apôtre quand il dit aux Corinthiens : « Je vous ai donné du lait, non une nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la supporter »; c'est-à-dire vous avez été instruits de l'avènement du

Seigneur, dans son humanité, mais l'Esprit du Père ne s'est pas encore reposé sur vous, à cause de votre faiblesse... L'Apôtre aurait pu leur donner la nourriture des hommes, car tous ceux à qui il imposait les mains recevaient le Saint-Esprit, qui est la nourriture de vie; mais eux n'étaient pas de force à le recevoir, parce que leur âme était encore trop faible et ne s'était pas exercée au service de Dieu; ainsi Dieu aurait pu, dès l'origine, donner à l'homme la perfection, mais l'homme, nouvellement créé, n'était pas de force à la recevoir... Et c'est pourquoi le Fils de Dieu, qui était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme; cette petitesse n'était point l'effet de sa nature, mais de ce qu'il voulait être saisi par l'homme, selon que l'homme pouvait le saisir. »

Ainsi dans ce plan divin éclate à la fois et la puissance de Dieu et sa sagesse : il a mis sa gloire à élever par degrés l'homme faible et imparfait :

3. « C'est donc par cette éducation que l'homme produit et créé se conforme peu à peu à l'image et à la ressemblance du Dieu non produit; le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu. Il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vît son Maître. Car c'est Dieu qu'il faut voir, et la vue de Dieu rend incorruptible; et l'incorruptibilité fait qu'on est tout près de Dieu[1]. »

Cette admirable synthèse éveillera dans toute la théologie grecque un écho prolongé; cet allaitement de l'humanité par le Verbe qui s'abaisse jusqu'à son enfance, cette vie de l'Esprit symbolisée par le pain des forts, tout cela ne sera plus oublié; mais chez Irénée ces traits se fondent dans l'unité de ce tableau où tout le plan divin se déploie. Ce que nous y devons surtout remarquer, c'est le rôle respectif des personnes divines : « le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît » et, sous cette action unique des trois personnes, « l'homme doucement progresse et monte vers la perfection » ; et quelle est la perfection de l'homme? c'est de « devenir conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Ainsi Dieu restaure son œuvre et l'achève. Quand il décrit l'œuvre créatrice des trois personnes, Irénée, nous l'avons remarqué, aime à rappeler le texte de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » ; c'était là le but idéal que le Père proposait au Fils et à l'Esprit en les entraînant à l'œuvre commune; l'infirmité de l'homme rendait ce but bien lointain, son péché semblait le rendre désormais impossible à atteindre; de tous ces obstacles la puissance, la sagesse, la bonté de Dieu vont triompher; ainsi que le dit ailleurs Irénée, « Adam ne peut fuir les mains de Dieu », ces mains qui l'ont formé jadis, et, « à la fin des temps, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, s'unissant à l'antique substance dont Adam fut formé, produit un homme vivant et parfait, qui saisit le Père parfait[1] ».

---

[1] Le texte grec de ce chapitre a été conservé en grande partie dans les *Sacra Parallela*; en voici la dernière partie, qui est la plus importante : Διὰ... τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γενητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγενήτου γίνεται θεοῦ· τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστιν ἐγγὺς τοῦ ἀγενήτου γινομένου· τέλειος γὰρ ὁ ἀγένητος, οὗτος δέ ἐστι θεός. Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι· ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. Ces derniers mots sont une citation de *Sap.*, vi, 19-20.

Ce qui apparaît ainsi dans l'opération divine nous révèle quelque chose de la vie divine elle-même; si l'action est décrite comme partant du Père, se propageant par le Fils, trouvant son terme et sa perfection dans l'Esprit, c'est que l'on conçoit aussi sous cet aspect le mystère divin : du Père, comme de sa source, la vie se répand par le Fils dans l'Esprit[2] ; de là vient que le Père, qui « porte le Verbe », comme dit Irénée, peut le donner et, à son tour, le Fils donne l'Esprit-Saint :

---

[1] v, 1, 3 (1123) : « In fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit : Faciamus hominem... »

[2] Les *Études sur la Trinité* du P. de Régnon sont, en grande partie, consacrées à mettre en lumière cet aspect de la théologie grecque; par exemple, i, p. 339.

v, 18, 2 (1173) : « Le Père porte à la fois la création et son Verbe, et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous, selon que le Père le veut ; à quelques-uns, comme il convient à l'être créé, qui est œuvre de Dieu ; à d'autres, comme il convient à des adoptés, qui sont enfants de Dieu. Et ainsi se manifeste un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, et par toutes choses, et en toutes choses. Au-dessus de toutes choses, le Père, et c'est lui qui est le chef du Christ ; par toutes choses, le Verbe, et c'est lui qui est le chef de l'Église ; en nous tous l'Esprit, et c'est lui qui est l'eau vive, que le Seigneur donne à ceux qui croient en lui d'une foi vraie et qui l'aiment. »

Dans tous les textes que nous venons de considérer, l'action divine est décrite comme descendant de Dieu vers sa créature ; elle apparaît donc d'abord dans le Père, puis dans le Fils, enfin dans l'Esprit-Saint. Ailleurs Irénée expose son efficacité dans l'homme ; il montre alors comment, soulevés par elle, nous atteignons d'abord l'Esprit-Saint, puis le Fils, enfin le Père. C'est ainsi, dit-il, que les presbytres représentent l'œuvre du salut :

v, 36, 2 (1223) : « Les presbytres disciples des apôtres décrivent ainsi la marche de ceux qui sont sauvés et les degrés de leur ascension : par l'Esprit ils montent au Fils, et par le Fils au Père, et le Fils remet enfin au Père son œuvre, ainsi que l'a dit l'apôtre. »

Et ce qui est vrai de chacun des élus l'est aussi de l'humanité tout entière ; elle a été acheminée par degrés à la vue de Dieu : dans les prophètes, c'est l'Esprit qui a révélé Dieu ; dans l'incarnation, c'est le Fils ; au ciel, le Père se manifestera aux élus : « Visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter ; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam » (iv, 20, 5, 1035). Et, après avoir développé sa pensée, notre Docteur la résume de nouveau dans cette formule brève et pleine : « Sic igitur manifestabatur Deus : per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem » (ib., 6. 1036).

Ce double mouvement de l'action divine, descendant de Dieu et remontant vers lui, se trouve décrit dans un même chapitre de la *Démonstration :*

> *Dém.*, 7 : « Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils avec le Saint-Esprit. Car tous ceux qui portent en eux l'Esprit de Dieu[1] sont conduits au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. Ainsi donc sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, on ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui par office distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut. »

Si l'on compare entre elles ces deux séries de textes, on constate que le rôle des personnes divines y apparaît différent, et tout particulièrement le rôle du Saint-Esprit. Quand on considère l'action comme descendant de Dieu jusqu'à l'homme, l'Esprit apparaît au terme, comme celui qui achève l'ébauche et qui lui donne sa perfection : « C'est le Verbe qui donne aux êtres leur substance; c'est l'Esprit qui leur donne leur forme et leur beauté » (*Dém.*, 5); ou encore : « (Deus) omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit » (IV, 20, 2). Au contraire, si l'on envisage l'action du point de vue de l'homme qu'elle élève à Dieu, l'ébauche est attribuée à l'Esprit, le progrès au Verbe, la consommation au Père : « Spiritu praeparante hominem..., Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante » (IV, 20, 5); « per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem » (V, 36, 2. 1223). Cette comparaison nous avertit de ne pas prêter à ces attributions une rigueur que l'évêque de Lyon ne prétendait pas leur donner. Tout cela, ébauche, progrès, perfection, c'est l'œuvre commune, ou plutôt c'est l'œuvre unique des trois personnes; dans chacune des phases de l'action, on pourra reconnaître la marque personnelle du Père ou du Fils ou de l'Esprit-Saint, selon l'aspect que l'on considère.

---

[1] Je suis ici la traduction de ROBINSON : « As many as carry in them the Spirit of God. »

Ce qui a beaucoup plus de portée que ces attributions changeantes, et ce qui demeure identique dans ces deux schèmes divers, c'est le mouvement de la vie divine qui se reflète pour ainsi dire, dans l'opération : du Père, par le Fils, dans l'Esprit ; ou, si l'on remonte de l'homme à Dieu, cette ascension se fera comme par degrés, « per Spiritum ad Filium, per Filium autem ad Patrem ».

Et dans ce double mouvement ne peut-on pas voir une image de ce que l'on pourrait appeler le flux et le reflux de la vie divine, de ce que les théologiens grecs appelleront περιχώρησις[1], la vie divine se répandant du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit et, en même temps, se ramenant, se récapitulant dans le Père ; ce sont les expressions qu'emploiera au IIIe siècle saint Denys de Rome : « Il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers ; et il faut que l'Esprit-Saint ait en Dieu son séjour et son habitation ; et il faut de toute façon que la sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers »[2]. Saint Denys formulera cette théologie dans la langue de saint Irénée, en reprenant ce terme de récapitulation, ἀνακεφαλαίωσις, si cher à l'évêque de Lyon ; c'est sa langue, mais c'est aussi sa pensée, autant du moins qu'on en peut juger par l'analyse qu'il propose de l'action divine.

---

[1] Sur la περιχώρησις on peut voir la discussion de Petau, *De trinitate*, IV, 16, 1 : « Non est περιχώρησις, si universe loquamur, mutua in se rerum, velut personarum divinarum, existentia et immeatio sive penetratio, sed habitudo ejusmodi, ut aut eaedem res velut per orbem in se invicem incurrant alternisque succedant, siquidem contrariae sint nec simul esse possint, aut posita una, etiam et altera ponatur, ac vicissim consequentia valeat. » *Ces remarques ont été* reprises et développées par le P. de Régnon, t. I, p. 521 sqq.

[2] *Ap.* Athan., *de Decretis Nic. Syn.*, 26 (*PG*, XXV, 161-162).

CHAPITRE VI

OPÉRATIONS PROPRES DU FILS ET DE L'ESPRIT-SAINT.

§ 1. — Le Fils révélateur du Père.

Dans le chapitre précédent, nous avons considéré l'opération commune des personnes divines dans l'œuvre de la création ou du salut. Il reste à étudier certains aspects de l'action divine où les différentes personnes se manifestent par les opérations qui leur sont propres : le Fils révèle, l'Esprit sanctifie.

L'action révélatrice du Verbe de Dieu est un des traits les plus accusés de la théologie de saint Irénée ; sa raison profonde se prend de la vie même de Dieu : « Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père ; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils » (IV, 6, 6. 989) ; nous avons déjà commenté (p. 557) ce texte si expressif ; nous y avons reconnu la doctrine de saint Paul et de saint Jean ; le Fils est la splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance ; quiconque le voit, voit le Père.

Cette lumière éclaire, pour notre Docteur, toute l'histoire de l'humanité, ou mieux, toute l'histoire du monde. Pour en saisir tout le rayonnement, il faut relire le commentaire d'Irénée sur la parole du Seigneur qui lui est si chère : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler » :

IV, 6, 3 (987) : « Personne ne peut connaître le Père, si le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils, ne le révèle ; et personne ne peut connaître le Fils sans le bon plaisir du Père. Or le bon plaisir du Père, le Fils l'accomplit. Car le Père envoie ; le Fils est envoyé et vient. Et le Père est invisible et insaisissable pour nous ; mais son Verbe le connaît ; il est ineffable, mais son Verbe nous le raconte. Et d'autre part le Père seul connaît son Verbe : ces deux choses nous ont été attestées par le Seigneur. Ainsi donc le Fils fait connaître le Père, en se manifestant lui-même. Et en effet la connaissance du Père, c'est la manifestation du Fils; car c'est par le Verbe que toutes choses sont manifestées.

4. « Le Seigneur nous a enseigné que nul ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, c'est-à-dire qu'on ne peut connaître Dieu sans Dieu; et la volonté du Père est que Dieu soit connu; et ceux-là le connaissent à qui le Fils l'a révélé.

5. « Et le Père a révélé le Fils afin de se manifester par lui à tous... Donc le Père s'est révélé à tous en rendant son Verbe visible à tous; et de son côté le Verbe, en étant vu par tous, montrait à tous le Père et le Fils, et c'est pourquoi le jugement de Dieu atteint justement tous, puisque tous ont vu pareillement, mais n'ont pas cru pareillement.

6. « Car par la création même le Verbe révèle Dieu créateur, par le monde, Dieu artisan du monde; par l'œuvre, l'ouvrier qui l'a faite; par le Fils, le Père qui a engendré le Fils. Et ces choses, tous les perçoivent pareillement; mais tous ne croient pas pareillement. Par la loi et les prophètes le Verbe se prêchait lui-même et son Père; et tout le peuple entendait pareillement; mais tous n'ont pas cru pareillement. Et par le Fils, rendu visible et palpable, le Père apparaissait, bien que tous ne crussent pas en lui pareillement; et pourtant tous ont vu dans le Fils le Père; car ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père, et ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils...

7. « Car il fallait que la vérité reçût le témoignage de tous, et jugeât les croyants pour les sauver, les incroyants pour les condamner, afin que tous soient jugés justement... Celui qu'on connaissait n'était donc pas un autre que celui qui disait : Nul ne peut connaître le Père; c'était un seul et même Christ, à qui le Père soumet toutes choses et à qui tous rendent témoignage qu'il est vraiment homme et vraiment Dieu : le Père lui rend ce témoignage, et l'Esprit, et les anges, et la création, et les hommes, et les anges déchus, et les démons, et l'ennemi, et enfin la mort elle-même. Car le Fils, qui exécute toutes les volontés du Père, les achève du principe à la fin, et sans lui personne ne peut connaître Dieu. Car la connaissance du Père, c'est le Fils; et la connaissance du Fils est dans le Père et révélée par le Fils, et c'est pourquoi le Seigneur disait : Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et tous ceux à qui le Fils le révèle. Et ces mots « ceux à qui le Fils le révèle » ne s'appliquent pas seulement à l'avenir, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père que quand il est né de Marie; mais ils s'appliquent en général à toute la durée. Car dès l'origine, le Fils, qui n'abandonne pas son œuvre, révèle à tous le Père, à ceux que le Père veut,

et quand il le veut, et comme il le veut; et c'est pourquoi en toutes choses et par toutes choses il n'y a qu'un Dieu le Père, et qu'un Verbe son Fils, et qu'un Esprit, et qu'un salut pour tous ceux qui croient en lui. »

Toute l'histoire du monde apparaît dans cette synthèse si large et, en même temps, si fermement nouée; le plan divin se manifeste, admirable dans son unité et son développement progressif; l'incarnation est la révélation suprême, mais non pas la révélation unique : dès l'origine, le Fils révèle le Père : « ab initio... revelat omnibus Patrem »; il le révèle par la création même, « per ipsam conditionem », par la loi et les prophètes, « per legem et prophetas », enfin et surtout par lui-même rendu visible et palpable, « per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum ». Et, parce que nul ne se dérobe à sa lumière, nul n'échappera à son jugement; nulle créature ne peut s'excuser d'ignorer Dieu; elle le voit dans ces manifestations multiples du Fils, et si elle refuse d'y croire, elle en est responsable et sera justement condamnée.

Et l'on saisit aussi dans cette révélation divine les rôles différents du Père et du Fils : le Père révèle le Fils, mais c'est « par son bon plaisir », en l'envoyant, en le rendant visible et palpable; le Fils révèle le Père, en se manifestant lui-même et en se faisant notre maître[1] : « On ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, on ne peut connaître Dieu sans Dieu[2] « : ou encore : « Dieu est ineffable, mais le Fils nous le raconte. » C'est le premier aspect de l'action révélatrice du Fils : témoin fidèle, il nous dit ce qu'il sait; maître unique, il nous enseigne. Mais il est un autre aspect, sur lequel Irénée insiste davantage encore, parce qu'il nous fait mieux connaître l'intime union du Père et du Fils : « Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem; agnitio enim

---

[1] Cf. IV, 7, 3 (992) : « Hunc ergo recte ostendimus a nemine cognosci, nisi a Filio, et quibuscumque Filius revelaverit. Revelat autem omnibus Filius, quibus velit cognosci, Patrem, et neque sine bona voluntate Patris, neque sine administratione Filii cognoscet quisquam Deum. »

[2] ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γιγνώσκεσθαι τὸν θεὸν.

Patris est Filii manifestatio » (iv, 6, 3) ; et encore : « Omnibus revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens ; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium cum ab omnibus videretur » (*ib.*, 5) ; puis : « Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur... ; invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius » (*ib.*, 6) ; et de nouveau : « Agnitio enim Patris, Filius » (*ib.*, 7). Tout cela, nous l'avons déjà remarqué, est un écho fidèle de la doctrine johannique : le Fils est témoin du Père : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître » ; et il est aussi la vivante révélation de Dieu : « Qui me voit, voit mon Père. »

Nous avons insisté sur ce chapitre, parce que c'est là que cette haute théologie d'Irénée peut être le plus aisément saisie ; mais dans son œuvre entière on la retrouve, faisant apparaître dans toute l'histoire du monde le grand dessein de Dieu : se manifester par son Fils.

On le pressent déjà avant la création : « Non seulement avant Adam, mais avant toute création, le Verbe glorifiait le Père en demeurant en lui, et lui-même était glorifié par le Père » (iv, 14, 1. 1010). Et ce sera pour toujours la loi absolue de la révélation divine : « Le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par son Verbe, qui est son Fils, se révèle et se manifeste à tous ceux à qui il se révèle ; car ceux-là le connaissent, à qui le Fils l'a révélé. Et le Fils coexistant toujours au Père, toujours et dès le principe révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, et à tous ceux à qui Dieu veut se révéler » (ii, 30, 9. 823).

Les hommes particulièrement sont atteints par cette révélation : « Dès l'origine, le Fils raconte le Père, comme étant avec lui dès l'origine... Il montre Dieu aux hommes, et il présente l'homme à Dieu ; il sauvegarde l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu, et qu'il ait toujours à s'en approcher davantage ; et, d'autre part, il montre aux hommes par beaucoup de façons Dieu visible, pour que l'homme ne perde pas l'être en étant séparé de Dieu. Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu. Et si en se montrant par la création, Dieu donne la vie à tous ceux qui vivent sur terre, à bien plus forte raison la manifestation du Père qui se fait par le Verbe donne la vie à ceux qui voient Dieu »[1].

Et en effet, dans toute l'histoire du genre humain, on peut relever les manifestations progressives de Dieu par son Fils. Irénée reprend, mais en la modifiant profondément, l'exégèse des théophanies telle que les apologistes l'avaient exposée : le Dieu qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, aux prophètes, c'est le Fils de Dieu qui leur révélait le Père; après avoir longuement exposé la parole du Christ : « Abraham a vu mon jour, et s'est réjoui[2] », il poursuit :

> iv, 7, 2 (991) : « Quand il parlait ainsi, le Christ n'avait pas en vue seulement Abraham; il voulait montrer que tous ceux qui, dès l'origine, ont connu Dieu et ont prophétisé l'avènement du Christ, ont reçu cette révélation du Fils : c'est lui qui, dans les derniers temps, s'est fait visible et passible et s'est entretenu avec les hommes...
>
> 3. « C'est donc le même Dieu qui a appelé Abraham et lui a donné la promesse... Et nous avons montré qu'il n'est connu par personne, sinon par le Fils et par ceux à qui le Fils le révèle...
>
> 4. « Et c'est pourquoi les Juifs ont abandonné Dieu, ne voulant pas recevoir son Verbe, mais croyant pouvoir connaître le Père par lui-même, sans son Verbe, c'est-à-dire sans le Fils, méconnaissant le

---

[1] iv, 20, 7 (1037); cf. *ib.*, 4 « ... Secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt,... secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum ejus... »

[2] Cette interprétation est donnée iv, 5, 3-5 (985-986); contre la thèse marcionite qui sépare Dieu du Démiurge, il affirme l'identité du Dieu de l'Ancien Testament et du Père du Christ, et il la prouve en montrant que, déjà dans l'Ancien Testament, c'est le Fils de Dieu qui révélait Dieu : iv, 5, 1 : « quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum »; par la réponse de Jésus aux sadducéens (*Matth.*, xxii, 29 sqq.), il prouve que celui qui réfutait ainsi les sadducéens, c'est aussi celui qui était apparu à Moïse : « ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est » (*ib.*, 2); puis il passe à l'exemple d'Abraham et rappelle *Joann.*, viii, 56. Le chapitre suivant, iv, 6, a été en grande partie traduit ci-dessus; Irénée y interrompt un instant sa démonstration pour exposer tout le plan divin de la révélation. Il revient ensuite, au chapitre 7, à l'interprétation de l'histoire d'Abraham et montre comment, dans une lumière prophétique, il a vu le Christ.

Dieu qui, sous une figure humaine, s'est entretenu avec Abraham, et de nouveau avec Moïse, quand il lui a dit : J'ai vu les souffrances de mon peuple, en Égypte, et je suis descendu pour le délivrer. Car tout cela, le Fils, qui est le Verbe de Dieu, le préparait dès l'origine. »

Reprenant plus bas cette thèse de la continuité des deux Testaments, il la démontre de nouveau par l'identité du révélateur :

iv, 9, 1 (997) : « Les deux Testaments ont été établis par un seul et même père de famille, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui s'est entretenu avec Abraham et avec Moïse, et qui, en ces derniers jours, nous a rendu la liberté. »

iv, 10, 1 (1000) : « Le Seigneur a dit : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit. » C'est que partout dans ses Écritures on trouve la semence du Fils de Dieu[1] ; tantôt il s'entretient avec Abraham, tantôt avec Noé, auquel il donne les mesures (de l'arche), tantôt il cherche Adam, tantôt il vient juger les Sodomites, un autre jour il apparaît, conduisant Jacob dans son voyage, ou du buisson parlant à Moïse. Et l'on ne saurait énumérer tous les traits par lesquels Moïse montre le Fils de Dieu ; il n'a pas ignoré non plus le jour de sa passion, mais il l'a symboliquement figuré, en l'appelant Pâque...[2] ».

Dans cette exégèse des théophanies, on reconnaît sans doute une thèse chère aux apologistes : celui qui est apparu aux patriarches, c'est le Verbe de Dieu ; mais cette thèse se présente chez Irénée sous un jour tout nouveau : il n'a plus pour but, comme Justin, de prouver aux Juifs la distinction des deux personnes divines, le Père et le Fils ; il veut établir contre Marcion l'unité du plan divin, de la révélation qui, depuis la création du monde, éclaire progressivement l'humanité et la prépare peu à peu à la révélation suprême de l'incarnation. Celui qui apparaît ainsi, c'est le Verbe, non pas qu'il soit moins invisible que le Père, — Irénée affirme avec instance que dans sa nature divine il est invisible et impalpable, — mais parce qu'il est le Révélateur et le Maître et que, comme tel, il se doit de relever graduellement l'homme qu'il a créé, de l'habituer à voir Dieu. C'est donc lui qui, dès l'origine, s'est habitué à descendre vers l'humanité pour la guérir[1].

---

[1] « Inseminatus est ubique in Scripturis ejus Filius Dei. » Cette métaphore de l'ensemencement est chère à Irénée, cf. iii, 16, 6 (925) : « Hujus Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Jesus Christus Dominus noster. » iv, 31, 2 (1070) : « Semen Patris omnium, id est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo. » Cf. *Dem.*, 40, Robinson, p. 65.

[2] Cf. iv, 29, 2 (1064) : « Verbum ait de rubo ad Moysem : Ego autem scio quoniam non dimittet vos Pharao... »

Toutes ces manifestations étaient des préparations et aussi des présages : les prophètes n'annoncent pas seulement l'avenir par ce qu'ils disent, mais aussi par ce qu'ils font; leurs actions symboliques sont des figures de ce qu'ils prédisent; ainsi leurs visions de Dieu apportaient à l'humanité la promesse de l'incarnation future, par laquelle Dieu se rendrait visible à l'homme[2]. C'est ainsi que, lorsque Moïse désire voir le Verbe de Dieu avec lequel il s'entretient, il reçoit cette réponse : « Tiens-toi au fond de la grotte, et je te couvrirai de ma main. Et quand ma splendeur passera, tu la verras par derrière; mais tu ne verras pas ma face; car l'homme ne peut voir ma face, et vivre », « il signifiait par là, dit Irénée, que l'homme ne peut pas voir Dieu, mais que, grâce à la sagesse de Dieu, à la fin des temps, l'homme verra Dieu dans la profondeur de la pierre, c'est-à-dire dans son avènement humain. Et c'est pourquoi il a voulu s'entretenir face à face avec ce même Moïse, en présence aussi d'Élie, sur le sommet de la montagne, afin d'acquitter au dernier jour la promesse faite jadis » (IV, 20, 9. 1038).

---

[1] IV, 12, 4 (1006) : « Ipse est qui dicit Moysi : Videns vidi vexationem populi mei, qui est in Ægypto, et descendi ut eruam eos; ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male haberent. »

[3] IV, 20, 8 (1037 sq.) : « Quoniam ergo Spiritus Dei per prophetas futura significavit,... futurum autem erat, ut homo per Sancti Spiritus beneplacitum videret; necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant... ut praeformaretur et meditaretur homo applicari in eam gloriam, quae postea revelabitur his qui diligunt Deum. Non enim solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant, secundum id quod suggerebat Spiritus. Secundum hanc igitur rationem invisibilem videbant Deum, quemadmodum Isaias ait : Regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis, significans quoniam videbit oculis Deum homo, et vocem ejus audiet. Secundum hanc igitur rationem et Filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus, id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat, adesse dicentes, et impassibilem passibilem annuntiantes, et eum qui tunc in caelis, in limum mortis descendisse dicentes... »

Mais, de quelque façon qu'on les considère, préparation, promesses, présages, ces théophanies n'étaient que des manifestations imparfaites, des ébauches de la grande révélation attendue : « Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum » (*ib.*, 10) et, comme il le répète un peu plus bas, « si Moïse n'a pas vu la face de Dieu, Élie ne l'a pas vue non plus, ni Ézéchiel, bien qu'ils aient eu bien des visions célestes ; ce qu'ils voyaient, c'étaient des ressemblances de la splendeur du Seigneur et des prophéties des choses futures » (*ib.*, 11).

Cette exégèse des théophanies est exposée dans tout le quatrième livre, et surtout dans cet admirable chapitre 20, que nous avons cité tant de fois. On ne peut l'étudier sans être frappé de l'immense progrès réalisé par Irénée : Justin, trop préoccupé de saisir les prises que ses adversaires, Grecs ou Juifs, pouvaient lui offrir, se laissait parfois entraîner par eux sur leur terrain ; entre le Père, lointain et invisible, et le Verbe, son messager, il marquait une telle distance que l'égalité des personnes divines et leur consubstantialité s'en trouvait compromise[1] ; Irénée s'est dégagé de ces contacts périlleux[2] ; il maintient la thèse, communément admise à cette époque, des apparitions personnelles du Verbe, mais il lui donne une signification qui la transforme : plus rien désormais ne met en péril ni l'égalité des personnes divines, — le Verbe étant par nature invisible au même titre que le Père, — ni la transcendance de l'incarnation : toutes ces visions antiques ne sont que des ébauches imparfaites et partielles de la grande révélation[1].

---

[1] Cf. *supra*, p. 465 sqq.

[2] La *Démonstration*, en cette question comme en plusieurs autres, dépend plus étroitement de Justin que l'*Adversus Haereses*. Cf. 34, ch. 45 : « Toutes ces différentes visions représentent le Fils de Dieu s'entretenant avec les hommes et vivant au milieu d'eux. Ce n'est pas le Père de tous, — le monde ne le voit pas, — ce n'est pas le Créateur de l'univers... non, ce n'est pas lui qui est venu en un coin de terre parler avec Abraham, c'est le Verbe de Dieu, qui ne quittait pas le genre humain, prédisant ce qui devait arriver et enseignant aux hommes les choses de Dieu. » On reconnaît ici certains traits de l'argumentation de saint Justin ; mais ils sont heureusement complétés par les considérations chères à Irénée. Il poursuit : « C'est lui encore

Cette juste appréciation de la portée décisive de l'incarnation permet à Irénée d'imposer silence aux Marcionites; il leur a prouvé que les livres des prophètes annoncent et prédisent toute la vie de Notre-Seigneur ; ils insistent : S'il en est ainsi, qu'est-ce que la venue du Seigneur nous a apporté de nouveau?

> « Sachez, leur répond-il, qu'il nous a donné toute nouveauté, en se donnant lui-même, lui qui avait été annoncé : un principe nouveau devait venir, qui renouvellerait et vivifierait l'humanité. Les serviteurs qui sont envoyés devant le roi annoncent sa venue, pour que les sujets puissent se préparer à recevoir leur Seigneur. Mais quand le Roi est venu, quand ses sujets ont été comblés de cette joie qu'on leur avait prédite, quand ils ont reçu de lui la liberté, quand ils ont

---

qui, dans le buisson, parla à Moïse et lui dit : J'ai vu les tribulations de mon peuple qui est en Égypte et je suis descendu pour le délivrer. C'est lui qui montait et descendait pour le salut des affligés, afin de nous délivrer de toute idolâtrie... Le Verbe de Dieu préludait ainsi et s'habituait en quelque sorte à nos usages; c'est qu'alors il nous montrait d'avance en figure ce qui devait arriver... » On reconnaît ici les idées et même les expressions que nous avons relevées IV, 12, 4 et IV, 20, 8 sqq. Au reste, dans la *Démonstration*, 84, aussi bien que dans l'*Adversus Haereses*, l'invisibilité naturelle du Verbe de Dieu est expressément affirmée : « Invisible dans sa nature, le Verbe ne pouvait être aperçu des créatures, quand il est descendu sur la terre. Rendu visible par son incarnation, on l'a vu s'élever dans les cieux... »

[1] Cette transcendance de l'incarnation considérée comme révélation du Fils de Dieu est un point essentiel du dogme chrétien : *Hebr.*, I, 1. On s'expose sinon à le méconnaître, du moins à le laisser dans l'ombre, si on soutient en toute rigueur la thèse des anciens apologistes sur les apparitions personnelles du Verbe, comme le fait, par exemple, le R. P. Dom LEGEAY, dans ses articles sur *L'ange et les théophanies dans la Sainte Écriture d'après la doctrine des Pères* (*Revue thomiste,* X (1902), p. 138-158; 405-424; XI (1903), p. 46-69 et et 125-154); cf. contra, W. P., *Beiträge zur Lösung der Maleach-Iahve-Frage* (*Katholik,* 1882, II, p. 149-170, surtout p. 165 sqq.).

contemplé son visage, quand ils ont entendu ses paroles, qu'ils ont joui de ses dons, on ne demande plus, du moins si l'on a du bon sens, ce que ce Roi a donné de plus que les avant-coureurs qui l'avaient annoncé. Il s'est donné lui-même, il a donné aux hommes ces dons qui avaient été promis, et dont les anges mêmes sont avides » (iv, 34, 1. 1083-1084)[1].

Et ce ne sont pas seulement les prophéties que l'incarnation vient accomplir, c'est tout le plan divin qui se réalise ; le Verbe avait fait l'homme à l'image de Dieu ; il vient réparer son œuvre en se montrant lui-même :

v, 16, 2 (1167-1168) : « Le Verbe s'est manifesté quand il s'est fait homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui pour que, par sa ressemblance au Fils, l'homme devînt cher au Père. Dans les siècles précédents, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais on ne le montrait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait ; aussi la ressemblance elle-même s'était vite perdue. Mais quand le Verbe de Dieu devint chair, il rétablit l'une et l'autre (l'image et la ressemblance), car il montra l'image en toute vérité devenu lui-même ce qu'était son image (étant devenu homme), et il imprima profondément la ressemblance, en rendant l'homme semblable, par le Verbe visible, au Père invisible. »

L'incarnation est aussi une apparition du Roi souverain, du Juge que tous, bons et méchants, doivent connaître :

iii, 9, 1 (869-870) : « Le Père a voulu que son Verbe devînt visible à toute chair, en étant lui-même incarné, afin que l'univers entier connût son Roi. Car il fallait que ceux qui devaient être jugés vissent leur juge, il fallait que ceux qui parviennent à la gloire connussent celui qui leur donne la gloire. »

Et ce n'est pas seulement par son apparition, c'est aussi par son enseignement que le Fils de Dieu révèle le Père ; il est la manifestation du Père, mais il est aussi le Témoin et le Maître unique :

v, 1, 1. (1120-1121) : « Nous n'eussions pu connaître les choses de Dieu, si notre Maître ne fût devenu homme, tout en restant le Verbe.

---

[1] Cf. iv, 36, 4 (1093) : « Plus dedit per incarnationem, non quod alterius Patris agnitionem ostendit..., sed quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus. »

Car nul autre ne pouvait nous révéler ce qui est du Père, sinon son Verbe... Et d'autre part nous ne pouvions apprendre qu'en voyant notre Maître et en entendant par l'ouïe le son de sa voix. »

Tous les mystères du Christ sont des révélations du Père; ainsi sa douloureuse passion ici-bas[1], ainsi son avènement glorieux[2].

Si on la compare à l'Ancien Testament, l'incarnation apparaît comme l'achèvement de l'œuvre divine; et cependant, si on la compare à la béatitude éternelle, ce n'est qu'une préparation; les théophanies étaient comme une sorte d'apprentissage par lequel le Verbe divin s'habituait à vivre parmi les hommes, se préparait à se faire homme; ainsi l'incarnation elle-même « habitue l'homme à saisir Dieu et Dieu à habiter dans l'homme » :

III, 20, 2 (944) : « Le Fils de Dieu a pris la ressemblance d'une chair de péché pour condamner le péché et, par cette condamnation, le rejeter hors de la chair; et aussi pour provoquer l'homme à lui ressembler, pour en faire un imitateur de Dieu, pour le conformer à l'idéal du Père et l'amener à voir Dieu; le Verbe de Dieu lui donne de saisir le Père; il a habité dans l'homme, il s'est fait Fils de l'homme, pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père. »

Et plus bas (IV, 38, 1) dans un passage que nous connaissons déjà, il compare cette présence visible du Verbe de Dieu à un allaitement qui, peu à peu, nous habitue à la nourriture des parfaits :

« Lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à de petits enfants sous la forme du lait : c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père. »

Cette faim de Dieu ne sera jamais assouvie sinon par la vision de Dieu ; c'est là ce que l'humanité poursuit depuis le jour de sa création, et c'est là que Dieu la mène en effet par cette éducation infiniment patiente et paternelle où le Verbe de Dieu lui-même se fait notre modèle et notre maître.

---

[1] V, 16, 3 (1168) : « Et non solum autem per ea quae praedicta sunt, et Patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem... »

[2] III, 16, 8, (927) : ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ᾗ καὶ ἔπαθεν, ἐλεύσεται, τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τοῦ πατρός.

§ 2. — L'Esprit révélateur du Fils. — L'inspiration prophétique.

Dans cette action révélatrice l'Esprit-Saint aussi joue un rôle : il révèle le Fils, de même que le Fils lui-même révèle le Père :

Dém., 5 : « L'Esprit montre le Verbe, aussi les prophètes annonçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit ; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même ; il conduit et élève l'homme jusqu'au Père. »

Ib., 7 : « Sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu, et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père ; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint[1]. »

Dans le premier de ces deux textes, on voit comment ce rôle révélateur de l'Esprit explique, aux yeux d'Irénée, l'inspiration prophétique communément attribuée à l'Esprit-Saint : l'Écriture, dans son ensemble, n'est pas autre chose que la révélation du Verbe de Dieu ; celui-là donc l'a inspirée qui est le révélateur du Verbe. C'est la même idée qu'on reconnaît dans cet énoncé du symbole que nous avons déjà cité :

I, 10, 1 (549) : « L'Église… a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre… et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut ; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre-Seigneur, et sa parousie… »

Ici encore, l'objet central de toutes les prophéties, c'est le Christ, Fils de Dieu ; c'est lui que l'Esprit-Saint révèle[2]. On retrouve la même description du rôle de l'Esprit-Saint dans cet autre énoncé de la foi en la Trinité :

---

[1] On retrouve à peu près la même doctrine dans le fragment 26 (*PG*, VII, 1245), dont l'authenticité est mal assurée.

[2] Ainsi que l'a remarqué Robinson, *Demonstration*, p. 35, l'expres-

> IV, 33, 7 (1077) : « Pour lui (le vrai disciple spirituel) tout est inébranlable; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses; une conviction assurée dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître la vérité, qui expose, dans tout le cours des générations humaines, les économies du Père et du Fils selon le bon plaisir du Père[1]. »

Quand le prophète parle sous l'influence de l'Esprit, c'est l'Esprit même qui parle en lui :

> *Dém.*, 49 : « David s'exprime ainsi : « Le Seigneur m'a dit. » Il faut convenir que ce n'est ni David, ni aucun autre des prophètes qui parle de lui-même; car ce n'est pas l'homme qui prophétise, c'est l'Esprit de Dieu qui, par l'intermédiaire des prophètes, revêt la figure et la forme du personnage en question, et parle tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père[2]. »
>
> Cf. *ib.*, 73 : « David ne disait pas cela (*Ps.* III, 6) pour lui-même, puisqu'une fois mort, il n'est pas ressuscité; mais c'est l'Esprit du Christ qui, comme par la bouche d'autres prophètes, parle du Christ lui-même par celle de David. »

---

sion chère à Justin « l'Esprit prophétique » ne se rencontre jamais dans la *Démonstration;* elle se trouve parfois dans l'*Adversus Haereses,* mais alors elle se réfère plutôt aux charismes présents qu'aux prophéties de l'Ancien Testament; par exemple III, 11, 9 (891) : « alii, ut donum Spiritus frustrentur... illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum; infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia »; cf. *ib.,* 8 (888), IV, 34, 6 (Robinson, 38).

[1] Cf. A. d'Alès, *La Doctrine de l'Esprit en saint Irénée. RSR*, 1924, p. 500 et n. 14.

[2] Cf. Justin, *Dialogue*, 36, 6, interprétant le psaume XXIII : les princes des cieux demandent : Qui est ce roi de gloire? « et l'Esprit-Saint leur répond, soit au nom du Père, soit en son propre nom : Le Seigneur des armées, c'est lui qui est le Roi de gloire. » Cf. *ib.*, 25, 1; 30, 2; 42, 3. Dans l'*Apologie* I, 36, 1, la même interprétation est appliquée au Verbe de Dieu : « Quand vous entendez les prophètes s'exprimer au nom de quelque autre personne, ne croyez pas que ce soient ces hommes inspirés qui parlent, c'est le Verbe de Dieu qui les meut... »

Parfois cette inspiration de l'Écriture est attribuée non à l'Esprit seul, mais au Verbe et à l'Esprit, et on le comprend aisément si on se rappelle que ces deux personnes divines ou mieux la Trinité tout entière est une source unique de lumière et de révélation ; et parce que cette source est infiniment au-dessus de nous, nous n'aurons pas la prétention de l'épuiser jamais :

II, 28, 2 (804) : « Si nous ne pouvons trouver la solution de toutes les questions que soulève l'Écriture, n'allons pas pour cela chercher un autre Dieu que celui qui est. Car c'est le comble de l'impiété. Mais nous devons abandonner de tels problèmes à Dieu, qui nous a faits, sachant bien que l'Écriture est parfaite, étant la parole du Verbe de Dieu et de son Esprit ; mais nous, nous sommes bien au-dessous, bien loin du Verbe de Dieu et de son Esprit, aussi nous avons besoin de la science des mystères. Et il n'est pas surprenant que nous sentions cette ignorance en face des choses spirituelles et célestes et mystérieuses, puisque même parmi les choses qui sont à nos pieds... beaucoup échappent à notre science et sont réservées à Dieu, car il faut qu'il l'emporte en tout... 3. Si donc, même dans ce monde créé, il est des choses que Dieu se réserve et d'autres que peut atteindre notre science, est-il surprenant que, parmi les questions que soulève l'Écriture, alors que l'Écriture entière est spirituelle, il en est que nous pouvons résoudre avec la grâce de Dieu, mais il en est aussi qui sont réservées à Dieu, non seulement en ce monde, mais même dans le monde futur, afin que Dieu ait toujours à enseigner, et l'homme toujours à apprendre de Dieu ? »

Ce beau texte exprime la pensée la plus profonde d'Irénée dans cette question de la révélation et de l'action de Dieu sur l'homme : nous sommes infiniment au-dessous de Dieu, naturellement incapables de le connaître ; par grâce il se révèle à nous, le Fils révélant le Père, le Saint-Esprit à son tour révélant le Fils, jusqu'à ce que le Père lui-même, au ciel, se fasse voir immédiatement aux élus : « Homo a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno paternaliter » (IV, 20, 5 (1035)).

§ 3. — L'Esprit sanctificateur.

L'action sanctifiante, qui est l'action propre du Saint-Esprit, a déjà été décrite incidemment par plus d'un trait dans les textes précédemment étudiés. Il importe de la considérer plus attentivement; laissant de côté ce qui concerne exclusivement la théologie de la grâce sanctifiante[1], nous nous attacherons à comprendre la doctrine d'Irénée sur le rôle du Saint-Esprit dans cette transformation et cette élévation de l'humanité.

C'est dans l'incarnation du Christ que cette action de l'Esprit-Saint se manifeste avec le plus d'éclat (cf. *supra*, p. 571 sqq.); par sa faute Adam avait cru échapper aux mains de Dieu; ces mains divines ont ressaisi l'humanité, elles ont fait le second Adam, homme vivant, parfait, spirituel[2]. Et par ce trait on reconnaît l'invincible sagesse de Dieu : le premier édifice, que le péché avait renversé, est relevé plus noblement; l'humanité progresse et, par degrés, monte vers Dieu :

> v, 12, 2 (1153) : « L'Apôtre nous dit, comme parlant à des hommes : Ce qui apparaît d'abord, ce n'est point l'être spirituel, mais d'abord l'animal, puis le spirituel, ainsi qu'il convient. Il fallait que d'abord le corps de l'homme fût formé, puis qu'il reçût une âme, et ensuite la participation de l'Esprit. C'est pourquoi le premier Adam a été fait par le Seigneur âme vivante; le second Adam, Esprit vivifiant. Et de même que celui qui avait été fait âme vivante, s'étant jeté dans le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien, acquerra l'Esprit vivifiant et trouvera la vie[3]. »

---

[1] Cf. A. d'Alès, *l. l.*, p. 497-538. La première partie de cette monographie très précise a pour objet « l'Esprit-Saint dans l'humanité »; la deuxième, « la grâce ».

[2] v, 1, 3 (1122), *supra*, p. 571.

[3] Ce progrès est souvent décrit par Irénée, particulièrement au chapitre iv, 38, (partiellement cité ci-dessus, p. 584 sq.) : iv, 38, 4 (1108) : « il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vît son Maître; » *ib.*, 4 (1109) : « oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorberi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali. »

Ce qui caractérise l'humanité ainsi relevée, c'est la ressemblance de Dieu : le Père, parlant au Fils et à l'Esprit, leur avait dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » Et ainsi, dès le premier jour, Adam avait porté la ressemblance divine[1]; il l'avait perdue par le péché ; en s'incarnant, le Fils de Dieu nous la rend[2].

Il nous la rend, nous l'avons vu, en se manifestant à nous, en montrant à nos yeux la parfaite image de Dieu et en imprimant en nous sa ressemblance[3]; cette impression profonde et durable[4], il la crée dans nos âmes en nous donnant l'Esprit-Saint[5].

Au baptême de Jésus, l'Esprit est descendu sur lui; Isaïe l'avait prédit, et les prophètes avaient annoncé que, aux derniers jours, l'Esprit se répandrait sur les serviteurs et les servantes de Dieu :

> « Il est donc descendu sur le Fils de Dieu, devenu le Fils de l'homme, s'habituant près de lui à habiter dans le genre humain, à se reposer sur les hommes,... faisant en eux la volonté du Père, rajeunissant leur vieillesse et la transformant en la nouveauté du Christ... Et

---

[1] Ceci est affirmé explicitement par Irénée, particulièrement dans sa discussion contre Tatien, III, 23, 1 (960) : « Necesse ergo fuit Dominum... illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam » ; *ib.*, 2 (961) : « hic est autem Adam, si oportet verum dicere, primiformis ille homo, de quo Scriptura ait dixisse Dominum : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » ; *ib.*, 5 (962) faisant parler Adam : « Quoniam, inquit, eam, quam habui a Spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam... » Cf. d'Alès, p. 312 sqq.

[2] III, 18, 2 (932) : « quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. »

[3] V, 16, 2 (1167-1168), *supra*, p. 579.

[4] *ib.* τὴν ὁμοίωσιν βέβαιον καταστήσας.

[5] Les gnostiques les premiers avaient distingué entre l'image et la ressemblance : I, 5, 5 (500-501) : l'homme hylique est fait « à l'image de Dieu », l'homme psychique « à sa ressemblance ». Cette ressemblance vient d'une semence spirituelle qui est déposée dans l'âme, cf. I, 7, 5 (517-520). Cf. Clément, *Excerpta Theod.*, 50, 2; 54, 2, et *supra*, p. 105. Irénée a repris cette distinction en la corrigeant et en attribuant à la présence et à l'action du Saint-Esprit ce que les gnostiques attribuaient à ce principe divin, germe, semence ou étincelle, caché dans la matière.

Luc raconte qu'après l'ascension du Seigneur il est descendu sur les disciples à la Pentecôte, leur donnant le pouvoir d'introduire toutes les nations dans la vie, et d'inaugurer le Testament nouveau. Aussi ils chantaient en toutes langues un seul hymne à Dieu, parce que l'Esprit ramenait à l'unité les tribus dispersées et offrait au Père les prémices de toutes les nations. C'est que le Seigneur avait promis d'envoyer le Paraclet, qui nous unirait à Dieu. Car de même qu'on ne peut, sans eau, faire avec des grains de blé une masse unique, un seul pain, ainsi nous n'aurions pas pu devenir un seul corps dans le Christ Jésus, sans cette eau céleste. Et de même que la terre sèche ne porte pas de fruit si elle n'est arrosée, ainsi nous, qui étions un bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruit de vie sans cette pluie d'en haut... Car nos corps reçoivent par le baptême l'unité et la vie incorruptible; nos âmes la reçoivent par l'Esprit; l'un et l'autre est donc nécessaire, l'un et l'autre nous faisant acquérir la vie de Dieu; c'est ainsi que Notre-Seigneur a eu pitié de la Samaritaine pécheresse... lui montrant, lui promettant l'eau vive, de sorte qu'elle n'eût plus soif, qu'elle n'eût plus besoin de puiser laborieusement pour se rafraîchir, ayant en elle une source jaillissante pour la vie éternelle. C'est là le don que le Seigneur a reçu de son Père et qu'il accorde à ceux qui lui sont unis, en envoyant sur la terre entière l'Esprit-Saint » (III, 17, 1-2. 929-930).

Dans cette lumineuse synthèse nous saisissons toute la théologie de l'Esprit-Saint : don que le Père accorde à son Fils fait homme et que le Fils, à son tour, répand sur les hommes[1]; c'est la vie et l'union de nos âmes, sans lui stériles et dispersées, par lui fécondes et unies comme le pain et le corps du Christ. Et l'on reconnaît aussi dans ce texte les idées chères d'Irénée, la continuité du plan divin et son développement progressif : l'Esprit prédit par les prophètes, puis descendant sur le Christ et là s'habituant à se reposer sur es hommes[2].

---

[1] Dans la suite du chapitre, IRÉNÉE voit dans la rosée qui humecte la toison de Gédéon le symbole de l'Esprit répandu par le Christ sur l'Église; puis c'est l'interprétation, déjà citée plus haut, de la parabole du bon Samaritain : « commendante Domino Spiritui sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse misertus est, et ligavit vulnera ejus, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium. »

[2] « assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus. » Cf. IV, 12, 1 (1006) : « ab initio assuetus Verbum Dei

Cette transformation de l'homme par l'Esprit de Dieu n'est pas instantanée, mais lentement progressive, comme toutes les œuvres de Dieu parmi les hommes :

v, 9, 1 (1144) : « L'homme parfait, nous l'avons montré, est composé de trois éléments : la chair, l'âme et l'esprit ; l'un qui sauve et informe, c'est l'Esprit ; l'autre qui est uni et informé, c'est la chair ; entre deux, l'âme, qui tantôt, s'attachant à l'Esprit, est élevée par lui, tantôt, cédant à la chair, tombe dans les désirs terrestres... 2. Tous ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils, qui, par la foi, établissent en leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là méritent d'être appelés des hommes, purs, spirituels, vivant à Dieu ; car ils ont l'Esprit du Père, qui purifie l'homme, et le soulève à la vie de Dieu. Car si, au témoignage du Seigneur, la chair est faible, de même aussi l'Esprit est prompt. Et il peut perfectionner tout ce qu'il possède. Si donc un homme applique, comme un aiguillon, la promptitude de l'Esprit à l'infirmité de la chair, il est inévitable que ce qui est fort l'emporte sur ce qui est faible, que l'infirmité de la chair soit absorbée par la force de l'Esprit ; cet homme-là ne sera plus charnel, mais spirituel, grâce à la communion de l'Esprit. C'est ainsi que les martyrs rendent leur témoignage et bravent la mort, non selon l'infirmité de la chair, mais selon la promptitude de l'Esprit. L'infirmité de la chair, absorbée, manifeste la puissance de l'Esprit ; et l'Esprit, à son tour, absorbant l'infirmité, possède la chair en héritage ; et des deux éléments est composé l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair[1]. »

Cette transformation, cette absorption de la chair par l'Esprit, c'est le but que Dieu se proposait dès le premier jour en créant l'homme : il le voulait faire à son image et

---

ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male habebant. » iii, 20, 2 (944) : « Le Verbe de Dieu a habité dans l'homme... pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père. » iv, 38, 1 (1106) : « Il voulait que, nourris par sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est le pain du Père. » v, 8, 1 (1141) : « Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus... paulatim assuescentes capere et portare Deum... » Tous ces textes accusent le même souci : l'action de Dieu sur l'homme ne procède pas par coups d'état violents ; c'est une éducation paternelle, qui peu à peu transforme l'homme et crée en lui de nouvelles habitudes.

[1] Ce chapitre a été traduit intégralement et commenté par A. D'ALÈS, p. 508-510.

ressemblance, et toute l'action divine a tendu là : « Il fallait que d'abord la nature apparût, puis que l'élément mortel fût vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, et que l'homme devînt conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu, en recevant la connaissance du bien et du mal[1]. »

L'homme parfait est donc l'homme spirituel, celui qui porte en lui l'Esprit et, par l'Esprit, la ressemblance de Dieu : « Par l'effusion de l'Esprit, l'homme devient spirituel et parfait, et c'est celui-là qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si, dans un homme, l'Esprit n'est point uni à l'âme, cet homme-là est imparfait, il demeure animal et charnel ; il a bien dans sa chair l'image de Dieu, mais il n'en reçoit pas la ressemblance par l'Esprit » (v, 6, 1. 1137-1138).

Cette vertu intérieure se manifeste par les charismes : on l'a vu au jour de la Pentecôte[2], on le voit encore aujourd'hui : « Nous savons que, dans l'Église, beaucoup de frères ont des charismes prophétiques et, par la vertu de l'Esprit-Saint, parlent en diverses langues et manifestent, quand cela est utile, les secrets des hommes et exposent les mystères de Dieu ; ce sont eux que l'Apôtre appelle des hommes spirituels[3]. » Ces dons sont éminemment précieux, et ceux-là sont des misérables, qui repoussent l'évangile de saint Jean pour rendre vain le don de l'Esprit, repoussant à la fois l'évangile et l'Esprit prophétique[1].

---

[1] iv, 38, 4 (1109) : ce sont les derniers mots de ce chapitre iv, 38, sur lequel nous avons déjà plusieurs fois attiré l'attention du lecteur. Il faut relever encore le début de ce § 4 : « Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem ascribunt Deo. Neque Deum, neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces; sed supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, jam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt, quam muta animalia. »

[2] iii, 12 (892 sqq.).

[3] v, 6, 1 (1137), cité par Eusèbe, *H. E.*, v, 7, 6. Cf. ii, 32, 4 (828-830), *H. E.* v, 7, 3-5 : « ...les uns chassent les démons d'une façon réelle et définitive... les autres ont la prescience de l'avenir, des visions, des paroles prophétiques ; d'autres guérissent des malades en leur imposant les mains, et les rendent à la santé ; et, comme nous l'avons dit, des morts ont été ressuscités et ont vécu avec nous de longues années ; et quoi ? on ne saurait compter tous les charismes que, dans le monde entier, l'Église reçoit de Dieu, au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate. »

Tous ces charismes sont considérés par Irénée comme des privilèges de l'Église, et en effet c'est à la sanctification de l'Église et à sa cohésion que tend l'action de l'Esprit-Saint. Il est, nous l'avons vu, cette pluie céleste que Dieu répand sur les hommes pour faire de tous ces grains de blé une masse unique, un seul pain, un seul corps (III, 17, 1-2); cette doctrine est plus expressément développée un peu plus bas :

III, 24, 1 (966) : « Nous recevons l'enseignement que nous avons reçu de l'Église; c'est comme un dépôt précieux renfermé dans un vase excellent, l'Esprit le rajeunit toujours et communique sa jeunesse au vase qui le contient. C'est le don de Dieu confié à l'Église, il communique l'Esprit à la créature de Dieu, de sorte que tous les membres qui y participent sont vivifiés; et c'est là que se trouve la communion du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, gage d'incorruptibilité, fondement de notre foi, échelle qui nous permet de monter à Dieu. Car il est dit : C'est dans l'Église que Dieu a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs, et toute l'opération de l'Esprit; ceux-là n'y participent pas, qui n'accourent pas à l'Église, et qui se privent de la vie par leur pensée perverse et leurs œuvres mauvaises. Car où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et où l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce, et l'Esprit est vérité. Aussi ceux qui n'y participent pas, ne reçoivent pas des mamelles maternelles l'aliment de vie, ne boivent pas à la source pure qui s'épanche du Corps du Christ; mais

[1] III, 11, 9 (890-891) : « Alii vero ut donum Spiritus frustrentur quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium, et propheticum repellunt Spiritum... Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia. » Ceux qui sont ainsi visés ne sont pas les montanistes, mais, comme le dit expressément Irénée, ce sont ceux qui repoussent l'évangile de saint Jean, ceux que plus tard Épiphane appellera des « aloges »; cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste* (Paris, 1913), p. 231-234. On remarquera dans tout ce chapitre l'union étroite de l'évangile et de l'Esprit : « la colonne qui soutient l'Église, c'est l'évangile et l'Esprit de vie... Il est manifeste que le Verbe de Dieu, l'Artisan de l'univers, qui est assis sur les chérubins, qui soutient l'univers, étant apparu aux hommes, leur a donné l'Évangile tétramorphe, que soutient un Esprit unique... » (*ib.*, 8, 885).

ils se creusent dans des fosses de terre des citernes percées et ils boivent une eau bourbeuse; ils fuient la foi de l'Église qui les conduirait, ils rejettent l'Esprit qui les instruirait. »

Et tout cela pourtant n'est pas encore la perfection de l'homme, la consommation de l'œuvre de Dieu : v, 8, 1 (1141) : « Maintenant nous recevons une participation partielle à l'Esprit de Dieu, pour nous perfectionner, pour nous préparer à l'incorruptibilité, nous habituant peu à peu à saisir et à porter Dieu; c'est ce que l'Apôtre appelle un gage, car c'est une partie de cete gloire qui nous est promise par Dieu. »

« Ce gage, qui habite en nous, déjà nous rend spirituels, déjà l'élément mortel est absorbé par l'immortalité »; et l'Esprit qui est en nous, nous fait gémir et crier vers le Père :

« Si donc, dès maintenant, pour avoir reçu ce gage, nous crions : Abba, Père, que sera-ce quand, ressuscités, nous le verrons face à face? quand tous les membres, accourant en foule, chanteront l'hymne du triomphe, en l'honneur de Celui qui les aura ressuscités des morts [1], et doués de la vie éternelle? Car si déjà le gage, saisissant l'homme et se l'assimilant, le fait s'écrier : Abba, Père, que fera la grâce entière de l'Esprit, donnée aux hommes par Dieu? Elle nous rendra semblables à lui : elle nous rendra parfaits selon la volonté du Père; car elle fera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu [2]. »

On le voit déjà par ce beau texte, et Irénée y insiste davantage dans les chapitres qui suivent, ce ne sera pas l'âme seule qui sera ainsi transformée, mais l'homme tout entier; le corps, ressuscité et vivifié par l'Esprit-Saint, « entrera dans le royaume de Dieu ». Alors ce sera vraiment le triomphe de la vie sur la mort : « cette chair elle-même, mortelle et corruptible, soumise par nature à l'empire de la mort, montera à la vie, revêtira l'incorruptibilité et l'immortalité. Alors vraiment la mort sera vaincue, quand cette chair, qui était sa proie, aura échappé à son empire ». C'est là ce qu'enseigne saint Paul : « L'élément mortel sera absorbé par la vie, et celui qui opère cela en nous, c'est Dieu, qui nous a donné le gage de l'Esprit » : « Il est manifeste, poursuit Irénée, qu'il dit cela de la chair; car l'âme n'est pas mortelle, ni l'Esprit. L'élément mortel est absorbé par la vie, parce que la chair n'est plus morte, mais vivante, et qu'elle demeure incorruptible, chantant le Dieu qui nous a ainsi transformés » (v, 23, 3. 1158-1159).

---

[1] La résurrection des corps est un don de Dieu : *Dém.*, 41 : « Le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ »; mais c'est par l'Esprit-Saint que Dieu l'opère : *ib.*, 42 : « C'est par la vertu de cet Esprit que les croyants ressusciteront, quand le corps sera de nouveau uni à l'âme et entrera dans le royaume de Dieu. » Cf. v, 13, 4 : « quid mirum si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam? »

[2] Ce chapitre a été traduit en grande partie par A. d'Alès, p. 507-508.

Cette vie totale et éternelle qui, transformant l'homme tout entier, le rend incorruptible et semblable à Dieu, c'est l'achèvement de l'œuvre divine, et tout cela s'épanouit en hymne de triomphe, à la gloire de Dieu : « Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei » (iv, 20, 7. 1037).

Si l'on veut résumer en un mot l'action des personnes divines dans l'humanité, on dira qu'elle tend tout entière à transformer les hommes à la ressemblance de Dieu, ou, pour parler la langue d'Irénée, à en faire des dieux[1].

C'était le plan du Créateur, tel que nous le révèlent les paroles du Père à son Verbe et à sa Sagesse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » Mais la réalisation d'un tel plan exigeait une lente éducation, un lent progrès. « Nous reprochons à Dieu de ne pas nous avoir faits des dieux dès l'origine, mais d'abord des hommes, et puis des dieux »; et pourtant il nous l'a dit, dans sa bonté : « Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut; mais, comme nous ne pouvions soutenir la puissance de sa divinité, il a ajouté : Vous mourrez tous comme des hommes. » On voit bien dans ce texte[2] et l'intention de sa bonté et la présence de sa sagesse ; « il connaissait l'infirmité de l'homme et tout ce qui en résulterait; mais son amour et sa puissance devaient triompher de l'infirmité naturelle de sa créature [1] ».

---

[1] L. Baur, *Tüb. Theol. Quart.*, 1920, p. 67 sqq.; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 335-338.

[2] Ce texte est cher à Irénée : il aime à y voir prédite la sainteté de l'Église dont les enfants sont des dieux, des fils de Dieu : iii, 6, 1 (861) ; iii, 19, 1 (939) ; iv, *praef.*, 4 et 1, 1 (975).

C'est par l'incarnation de son Fils que Dieu triompha : « le Verbe de Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devînt fils de Dieu » [2]. C'est là le grand dessein de Dieu; Irénée ne se lasse pas de le célébrer : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, rendant l'homme semblable à lui, pour que, par cette ressemblance avec le Fils, l'homme devînt cher au Père » (v, 16, 2. 1167). « Le Verbe de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'est fait homme parmi les hommes, pour unir la fin au principe, c'est-à-dire l'homme à Dieu... Par lui s'est produite la compénétration, la communion de Dieu et de l'homme, selon le bon plaisir du Père » (iv, 20, 4. 1034). « Dans son immense charité, Jésus-Christ s'est fait ce que nous sommes, pour nous faire ce qu'il est » (v, *praef.*, 1120).

Sans cette union, dit-il souvent, l'homme n'eût jamais pu parvenir à l'adoption divine, à la ressemblance avec Dieu, à tous les biens qui constituent cette nouvelle nature : « Si l'homme n'avait été uni à Dieu, il n'aurait pu participer à l'incorruptibilité; car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, grâce à l'union qu'il possède avec ces deux termes, les amenât à l'amitié et à la concorde, présentant l'homme à Dieu, révélant Dieu aux hommes [3]. » Et cette considération lui sert à prouver contre les Ébionites la divinité du Christ : « Comment peuvent-ils être sauvés, si celui qui a sur terre opéré leur salut n'était pas Dieu? Ou comment l'homme pourra-t-il devenir Dieu, si Dieu n'est pas devenu homme[1]? »

---

[1] Je n'ai fait ici que résumer et citer partiellement iv, 38, 4 (1109).

[2] iii, 19, 1. 939 : εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσῃ καί, τὴν υἱοθεσίαν λαϐών, υἱὸς γένηται Θεοῦ. Ce fragment est cité par Théodoret: le traducteur latin poursuit : « Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos; ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus? »

[3] iii, 18, 7. 937 : εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας, ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων, διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.

Cette démarche décisive du Christ ne sauve pas les hommes malgré eux; il en est qui méconnaissent le bienfait de l'incarnation et repoussent l'adoption divine. Pour condamner leur aveuglement, Irénée met dans la bouche du Verbe incarné la parole du psalmiste : « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous fils du Très-Haut; mais vous, vous mourrez comme des hommes. Il parle ainsi à ceux qui repoussent le don de l'adoption, qui méprisent l'incarnation du Verbe de Dieu, qui privent l'homme de l'ascension vers Dieu, qui sont ingrats envers le Verbe de Dieu incarné pour eux » (iii, 19, 1. 939).

Ceux, au contraire, qui accueillent ces avances divines, sont sauvés par le sang du Seigneur et déifiés par son incarnation; cette transformation est opérée en eux par l'Esprit-Saint, que le Fils de Dieu répand sur ceux qui sont à lui :

« Le Seigneur nous a rachetés par son sang, il a donné son âme pour nos âmes et son corps pour nos corps, et il a répandu l'Esprit du Père pour unir Dieu et l'homme, faisant descendre Dieu par son Esprit sur les hommes, et élevant l'homme à Dieu par son incarnation, et nous donnant, en son avènement, l'incorruptibilité assurée et véritable, grâce à notre union avec lui »[2].

---

[1] iv, 33, 4 (1074) : πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον. Ces derniers mots sont traduits par le traducteur latin : « quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem? » Bousset, *Kyrios Christos*, 336, n. 4, pour déterminer le sens de χωρεῖν, compare *Poimandres*, 32 : εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.

[2] v, 1, 1 (1121). Voici la fin de ce texte : « Effundente (Domino) Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae. » On retrouve la même doctrine iii, 17, 2-3 (930) : le Seigneur donne le Saint-Esprit à ceux qui lui sont unis, et par le Saint-Esprit, ceux-là reçoivent l'effigie et l'inscription du Père et du Fils (*supra*, p. 583 et n. 2).

Cette théologie intéresse directement la doctrine de la rédemption, de l'élévation surnaturelle; mais elle a aussi pour le dogme de la Trinité une grande importance. Nous avons relevé l'argumentation d'Irénée contre les Ébionites : « Comment l'homme pourra-t-il devenir dieu, si Dieu n'est pas devenu homme? » Quand l'hérésie d'Arius éclatera, cet argument sera l'arme décisive des docteurs catholiques; et quand il faudra défendre contre Macedonius la divinité du Saint-Esprit, ce sera encore cette preuve qu'Athanase fera valoir avant toutes les autres : seul Dieu peut nous déifier.

Le rapprochement que nous venons de faire, et ceux que nous avons signalés plus haut, entre la théologie de saint Irénée et la théologie postérieure, du III^e et du IV^e siècle, attirent notre attention sur un des caractères les plus remarquables de cette construction doctrinale. Si on la considère d'ensemble, on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres, et, d'autre part, les formules de saint Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles que nous avons relevées ici. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes : les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement deviné l'avenir, sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace; quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée : « Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient » (III, 24, 1. 966).

CONCLUSION.

En étudiant les théologiens du second siècle, nous nous sommes efforcé de saisir, en même temps que la permanence de la tradition, les aspects individuels de la doctrine. Et en effet des personnalités aussi accusées que celle de saint Ignace, de saint Justin, de saint Irénée méritent de rester vivantes dans la mémoire de l'Église ; leurs écrits ne devaient pas être ici utilisés comme des recueils de textes qu'on allègue, ils devaient être avant tout contemplés comme des miroirs de leurs âmes, et c'est dans ces âmes que devait nous apparaître la foi en la Trinité.

Mais ces monographies laissent peut-être une impression un peu dispersée. Nous voudrions ici en marquer l'unité profonde.

Le premier siècle était le siècle de la révélation ; le deuxième siècle peut être considéré comme le siècle de la tradition : tradition qui s'affirme chez les Pères apostoliques ; tradition qui, chez les apologistes, se fait conquérante ; tradition qui, chez Irénée, se défend contre la gnose, dresse l'inventaire de ses trésors et formule explicitement ses titres.

Et ce qui caractérise plus particulièrement cette période de la théologie chrétienne et la distingue des siècles suivants, c'est que ce travail de conservation et de défense n'est pas encore provoqué par les grandes luttes qui marquèrent le troisième siècle. Le dogme trinitaire n'est pas encore menacé à l'intérieur de l'Église. La gnose le méconnaît ; mais c'est une doctrine d'origine païenne, et construite bien loin de l'édifice chrétien. Le marcionisme attaque lui aussi le dogme de la Trinité, mais c'est qu'il s'est entièrement détaché de l'Église, et qu'il se dissout sous l'action de la gnose et de l'hellénisme. Il en sera tout autrement dès la fin du second siècle : on verra surgir des hérétiques qui prétendront rester chrétiens tout en déformant le dogme central du christianisme. Contre ces erreurs de tout nom et de toute forme, modalisme, monarchianisme, patripassianisme, sabellianisme, les théologiens entreront en lice ; leurs livres accuseront désormais nos seulement un effort de conservation ou de conquête, mais un effort de controverse; tel le livre de saint Hippolyte contre Noët ou de Tertullien contre Praxéas. Et ces hérétiques, plus proches que n'étaient les gnostiques, exigeront de leurs adversaires une discussion plus serrée et, par suite, une élaboration du dogme plus précise.

Et puis du monde hellénique une autre attaque surgira, au cours du troisième siècle : Plotin donnera au néo-platonisme une force de pénétration et de séduction qu'il n'avait jamais eue encore; cette philosophie religieuse prétendra saisir l'univers tout entier, les dieux, les astres, la terre, l'homme, tout étreindre et tout entraîner vers l'Unité d'où tout procède; le paganisme sera revivifié par elle, et se dressera en face du christianisme sous une forme nouvelle, spirituelle, mais toujours purement hellénique et païenne. Et ce système s'organisera à l'heure même où Dèce tentera contre l'Église un effort massif et brutal. A cette grande synthèse païenne les penseurs chrétiens opposeront eux aussi une synthèse; ce sera l'œuvre des Alexandrins, tout particulièrement d'Origène. L'entreprise n'allait pas sans risques, et la réussite n'en fut pas complète : dès le début l'Église marqua sa réserve vis-à-vis de l'œuvre d'Origène, et plus tard elle dut formuler des condamnations. Mais, si la doctrine fut en plus d'un point téméraire et même erronée, la personne du maître mérite tous les respects et est couverte par la vénération de ses disciples : d'un Grégoire le Thaumaturge, et plus tard d'un Grégoire de Nazianze et d'un Basile.

Nous devrons, dans notre troisième volume, décrire les phases de cette grande lutte; nous constaterons alors que la théologie prend un aspect nouveau : elle s'efforce de pénétrer plus profondément l'objet de la foi; elle vise surtout à organiser tout l'ensemble de nos croyances, à nous en rendre la cohésion plus sensible, à les harmoniser, dans une synthèse rationnelle, avec tout le système de nos connaissances rationnelles.

Ces préoccupations n'apparaissent pas chez saint Irénée : tout absorbé par le grand problème religieux de la révélation et du salut, il est peu soucieux de philosophie naturelle ;

et, dans l'étude même de l'objet de la foi, il est si choqué par la témérité des gnostiques qu'il s'impose avant tout le respect du mystère. D'autres théologiens, saint Augustin par exemple ou saint Thomas, seront moins réservés, et l'effort de leur contemplation ardente ne sera pas stérile. Mais, s'ils purent alors prétendre sans péril à une intelligence plus intime du mystère divin, c'est que le dogme avait été dès longtemps élaboré par l'Église à la lumière de l'Esprit-Saint. A la fin du second siècle, un tel effort eût été prématuré et périlleux. Le grand évêque de Lyon ne le tenta pas, mais il le prépara en affermissant la foi chrétienne, en dissipant autour d'elle les nuées amoncelées par les gnostiques.

Ce fut là son rôle providentiel : à la veille des luttes intestines que les hérétiques allaient soulever, à la veille du grand assaut que l'hellénisme allait livrer, il dressa l'Église tout entière, sous la conduite de ses chefs, et la sauvegarde de sa règle de foi, pour la défense du dépôt confié par le Christ. Ce dépôt, nul docteur ne l'a jamais ni plus fermement étreint ni mieux aimé.

NOTE A

LES DOXOLOGIES.

L'étude de la prière chrétienne s'éclairera par la considération des doxologies anciennes : c'est là peut-être que nous apparaît le plus clairement le culte des différentes personnes divines et de la Trinité tout entière. Au IVe siècle, quand l'Église fut déchirée par les hérésies d'Arius et de Macédonius, la forme de la doxologie fut un des terrains les plus âprement disputés[1]; avant Nicée, ces discussions n'apparaissent pas; l'usage liturgique se développe librement, spontanément, reflétant la foi commune[2].

---

[1] Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* III, p. 120-125; Dom Cabrol, *Le Livre de la prière antique,* ch. XIX, p. 267 sqq.; Cavallera, *Le Schisme d'Antioche,* p. 52.

[2] L'étude complète de cet usage serait fort intéressante, mais déborderait le cadre de cette Histoire. J. Armitage Robinson écrivait en 1920 (*Journal of Theol. Studies,* XXI, p. 102) : « No better subject could be proposed for a prize dissertation in one of our Universities than the Doxologies of the early Christian Church. A collection of the texts, with a record of important variants, would in itself be illuminating and fruitful... The mere arrangement of such a collection would be an admirable introduction to the study of Christian doctrine. » Ces remarques sont très justes; mais il faut ajouter que l'étude ainsi projetée n'est pas sans difficulté. L'article même dont nous parlons en suggère un exemple : Robinson constate que la doxologie qu'on lit à la fin de la prière de saint Polycarpe est unique dans la littérature des deux premiers siècles mais, par contre, est « la doxologie stéréotypée de l'Église éthiopienne »; il en conclut que l'authenticité de la prière de saint Polycarpe et de la lettre de l'église de Smyrne devient, de ce chef, fort suspecte. Cf. *ibid.,* XXIV, p. 141-144. Le P. Delehaye a répondu très justement (*Les Passions des martyrs,* p. 16, n. 1) que « les doxologies appartiennent à l'élément le moins ferme de la tradition manuscrite et sont sujettes à subir, ne fût-ce que par le fait des copistes, les influences du moment ». La forme insolite d'une doxologie ne suffit donc pas à rendre suspect le document tout entier; mais, d'autre part, l'instabilité des formules doxologiques rend difficile l'étude précise de leur histoire. Cette difficulté devait être signalée ici; elle n'empêche pas cependant de retracer dans ses lignes générales l'histoire de ces formules liturgiques, et elle lui laisse assez de certitude pour éclairer l'histoire

Dans la lettre de saint Clément, la doxologie est presque toujours adressée au Père; parfois sans aucune mention du Fils[1], d'autres fois, en rappelant que c'est par Jésus-Christ que Dieu est éternellement glorifié[2]; on remarque que c'est sous cette forme, plus solennelle, que se présente la doxologie à la fin de la grande prière (61, 3), et à la fin de la lettre (65, 2). On rencontre une fois la doxologie adressée à Jésus-Christ Notre-Seigneur[3].

Dans la *Doctrine des Apôtres*, on rencontre uniquement des doxologies en l'honneur du Père ; une fois seulement (9, 4) la médiation du Fils est mentionnée[4].

Dans la lettre de l'église de Smyrne, on remarque d'abord la doxologie qui termine la prière de saint Polycarpe[5]; la lettre elle-

---

du dogme de la Trinité. — Les *Reliquiae liturgicae antiquae* de Dom CABROL et Dom LECLERCQ facilitent les recherches en attirant l'attention sur beaucoup de textes; elles ne constituent pas cependant un recueil complet, et ne dispensent pas l'historien de reprendre lui-même le dépouillement de l'ancienne littérature chrétienne. — Depuis que ces pages ont été écrites, Dom CABROL a consacré aux Doxologies primitives un important mémoire (dans les *Mélanges Grandmaison*, *Rech. de Sc. Relig.*, février 1928). Nous sommes heureux d'y renvoyer le lecteur.

[1] I *Clem.*, 38, 4 : ... ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας... ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

43, 6. εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

45, 7. ὁ ὕψιστος ... ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[2] *Ibid.*, 58, 2 : ... τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστὶν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

61, 3. Ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

65, 2. τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ (I. X.), δι' οὗ αὐτῷ δόξα, τιμή, κράτος καὶ μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος, ἀπὸ τῶν αἰώνων εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[3] *Ibid.*, 50, 7. οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[4] *Didache*, 8, 2. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

9, 2. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

9, 3. *id.*

9, 4. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ I. X. εἰς τοὺς αἰῶνας.

10, 2. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

10, 4. *id.*

10, 5. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

[5] *Mart. Polyc.*, 14, 3. σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοι σὺν

même s'achève par deux doxologies, l'une en l'honneur du Père[1], l'autre en l'honneur de Jésus-Christ Roi éternel[2].

L'homélie qui porte le nom de saint Clément se termine par une doxologie en l'honneur du Père[3]; de même la lettre à Diognète[4]. Les écrits de saint Justin ne contiennent pas de formule doxologique; mais l'apologiste rapporte à deux reprises que les chrétiens ont coutume, soit dans la liturgie eucharistique, soit dans toutes leurs offrandes, de glorifier le Créateur par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint[5]. Les actes du martyre de saint Justin se terminent par une doxologie en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ[6].

Chez saint Irénée, on ne trouve pas, à proprement parler, de formule liturgique, mais plusieurs prières adressées à Dieu le Père et le reconnaissant comme le Dieu unique[7]; dans la *Démons-*

αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. Ἀμήν.

Nous avons dit plus haut les objections que soulève cette formule; il est assez naturel de voir dans les mots σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ une surcharge née de l'usage liturgique postérieur. Cf. *infra*, p. 624. On peut comparer *ibid.*, 19, 2. δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.

[1] *Ibid.*, 20, 2. τῷ δὲ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ... εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν διὰ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας.

[2] *Ibid.*, 21, 2. βασιλεύοντος εἰς τοὺς αἰῶνας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν. Ἀμήν. Cette dernière doxologie termine un paragraphe final qui forme comme un post-scriptum de la lettre et qui contient la date du martyre.

[3] II *Clem.*, 20, 5. τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[4] *Diogn.*, 12, 9. διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται, δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[5] *Apol.* I, 65, 3. προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος... καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἀναπέμπει.

67, 2. ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

[6] *Mart.*, 5. τὰ σώματα λαβόντες κατέθεντο ... συνεργασάσης αὐτοῖς τῆς χάριτος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[7] Iren., III, 6, 4 (862-3) : « Et ego igitur invoco te, Domine, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob et Israel, qui es Pater

tration, on voit le Père glorifié par le Fils et par l'Esprit-Saint, qui ont à leur service toute l'armée des anges, et enfin par toutes les créatures[1].

Les Actes des martyrs Scillitains se terminent comme ceux de saint Polycarpe et de saint Justin, par une doxologie : « Consummati sunt Christi martyres mense Julio, die septimo decimo, et intercedunt pro nobis ad Dominum Jesum Christum, cui honor et gloria cum Patre et Spiritu Sancto, in saecula saeculorum. Amen. »

Dans les Actes de sainte Perpétue, le rédacteur des Actes, qui est peut-être Tertullien[2], a ajouté au récit de la passion des saints martyrs une préface et une conclusion ; ces deux morceaux se terminent par une doxologie, en l'honneur du Christ et en l'honneur de la Trinité :

« Communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino Jesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen. »

« O fortissimi ac beatissimi martyres ! O vere vocati et electi in gloriam Domini nostri Jesu Christi, quam qui magnificat, et honorificat, et adorat, utique et haec non minus veteribus exempla in

---

Domini nostri Jesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis, ut te cognoscamus, qui fecisti caelum et terram, qui dominaris omnium, qui es solus et verus Deus, super quem alius Deus non est, per Dominum nostrum Jesum Christum dominationem quoque dona Spiritus Sancti, da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni haeretica, et quae est sine Deo, et impia sententia. »

iii, 25, 7 (972) : « Prorogabimus autem super haec, quae dicta sunt, in sequenti libro Domini sermones inferre, si quos – suadere possimus cessare ab ejusmodi errore, et absistere ab ea blasphemia, quae est in fabricatorem ipsorum, qui est solus est Deus, et Pater domini nostri Jesu Christi. Amen. »

iv, 17, 6 (1024) : « In Deo omnipotente per Jesum Christum offert Ecclesia. »

iv, 33, 9 (1078) : « Ecclesia in omni loco, ob eam quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem. »

[1] *Démonstration*, 10 : « Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous. Et ces deux, le Verbe et la Sagesse, ont à leur service une armée appelée les Chérubins et les Séraphins, qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel ; et enfin toutes les créatures célestes doivent rendre gloire à Dieu, le Père de tous. » Cf. *infra*, p. [illegible].

[2] Cf. A. d'Alès, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, viii (1907), p. 5-18 ; Delehaye, *Les Passions des martyrs*, p. 63 et n. 2.

aedificationem Ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes, unum et eumdem semper Spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur; et omnipotentem Deum Patrem et Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, cui est claritas et immensa potestas in saecula saeculorum. Amen. »

On trouve des doxologies semblables dans les Actes de saint Apollonius, dans ceux des saints Carpus, Papylus et Agathonikè, des saints Tarachus, Probus et Andronicus, et dans beaucoup d'autres.

Tertullien, dans le *De spectaculis*, rappelle que le chrétien ne saurait dire à aucun autre qu'au Christ Dieu « Dans les siècles des siècles [1] »; il termine par une doxologie en l'honneur du Christ le traité *De la prière* [2]; et il commence son livre *Ad uxorem* par une doxologie en l'honneur de Dieu [3].

Chez Clément d'Alexandrie, il faut remarquer surtout la longue prière et la doxologie qui termine le *Pédagogue*. Nous l'avons citée ci-dessus (p. 237 sq.).

L'homélie sur le salut des riches se termine par une doxologie adressée au Père par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint [4].

Saint Hippolyte a, dans l'emploi des doxologies, des préférences personnelles qui apparaissent dans son livre contre Noet et qui s'accusent davantage dans ses œuvres liturgiques et canoniques [5].

Le livre contre Noet se termine ainsi :

« C'est lui, ce Dieu qui s'est fait homme pour nous, à qui le Père a tout assujetti. A lui la gloire et l'empire avec le Père et le saint Esprit, dans la sainte Église, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen [6]. »

---

[1] *De spectaculis*, 25. « Illas manus quas ad Dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore quo amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo Christo? »

[2] *De oratione*, 29. « Ipse Dominus oravit, cui sit honor et virtus in saecula saeculorum. »

[3] *Ad uxorem*, 1, 1. « Deus faciat : cui sit honor, gloria, claritas, dignitas, potestas, nunc et in saecula saeculorum. Amen. »

[4] *Quis dives salvetur*, 42, 19-20. τῷ δὲ ἐπιϐλέποντι τὴν σωτηρίαν... παρέξει τὴν ἀληθινὴν κάθαρσιν... ὁ πατὴρ ὁ ἀγαθὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ᾧ διὰ τοῦ παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἴη δόξα, τιμή, κράτος, αἰώνιος μεγαλειότης καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[5] Cf. Connolly, *Journ. of Theol. Stud.*, XXIV, p. 144-146.

[6] *Noct.*, 18. οὗτος ὁ θεός, ὁ ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γεγονώς, ᾧ πάντα ὑπέταξεν

Cette mention de l'Église dans la doxologie est caractéristique d'Hippolyte ; on la retrouve, à plusieurs reprises dans sa liturgie[1] ; on y remarque en particulier cette injonction impérative :

> « In omni vero benedictione dicatur : Tibi gloria, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia, et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen » (Hauler, 108).

Cette insistance même montre ce que cet usage liturgique avait de nouveau et d'artificiel ; et en effet il est isolé dans l'histoire de la liturgie et il est resté sans influence, disparaissant avec la petite église d'Hippolyte[2].

Un autre trait caractéristique des doxologies d'Hippolyte a plus d'intérêt pour nous : c'est que les trois personnes de la Trinité y apparaissent dans une formule où la coordination des trois membres marque plus explicitement l'égalité et l'unité des trois personnes : « Tibi gloria, Patri et Filio cum sancto Spiritu » ; ou, dans le livre contre Noet : « A lui (le Christ) la gloire et l'empire avec le Père et le saint-Esprit... »

Dans plusieurs textes des livres liturgiques, cette formule, à membres coordonnés, est combinée, d'une façon assez étrange, avec la mention de la médiation du Christ : c'est ainsi qu'on lit dans l'anaphore : « Per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio

---

πατρί. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[1] Dans l'anaphore (Hauler, 107) : « ... ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen. » Dans la formule de consécration du prêtre (109) : « ... laudantes te, per puerum tuum Christum Jesum, per quem tibi gloria et virtus, patri et filio cum spiritu sancto, in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen. » Dans l'administration du baptême (111) : « Quoniam tibi est gloria, patri et filio cum spiritu sancto, in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen. » Dans la formule de consécration épiscopale (106), le texte latin ne porte pas *in sancta ecclesia*, mais la traduction éthiopienne le porte (cf. Connolly, *Texts and Studies*, viii, 4, p. 115).

[2] On peut le rattacher à un texte de saint Paul, *Ephes.*, iii, 21 : αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν. Dom Connolly a retrouvé cette doxologie dans une prière qu'on lit parmi les apocryphes de saint Cyprien (Hartel, iii, 146) : « Unus in uno, pater in filio, filius in patre, spiritus sanctus, per quem et cum quo est tibi in sancta ecclesia honor virtus claritas majestas potestas benedictio immortalitas nunc et in aeternum semper et in omnia saecula saeculorum. Amen. »

cum Sancto Spiritu... » Dans cette forme de doxologie, le Christ intervient deux fois : comme le Médiateur (per quem...) et comme l'objet de la doxologie avec le Père et le Saint-Esprit. Cette surcharge est-elle primitive? Nous ne le croyons pas [1].

Du texte grec de la *Tradition apostolique* nous n'avons conservé qu'un fragment; c'est la bénédiction des fruits [2]; elle se termine ainsi :

ἐπὶ πᾶσιν οἷς εὐεργέτησας ἡμῖν πᾶσαν κτίσιν πηλίκοις καρποῖς διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δι' οὗ καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Le texte latin porte :

« Super his omnibus laudamus te, Domine, et in omnibus, quibus nos juvasti, adornans nobis omnem creaturam per puerum tuum Jesum Christum, dominum nostrum, per quem tibi gloria in saecula saeculorum. Amen. »

Le texte éthiopien porte soit la même formule, soit, dans d'autres manuscrits, la formule plus complexe :

« Par qui soit à toi avec lui la gloire, et avec le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles [3]. »

Dans l'anaphore, le texte latin contient la doxologie : « Per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua, et nunc et in saecula saeculorum. Amen ». L'éthiopien, au contraire, a ici la doxologie brève : « Par qui soit à toi gloire et puissance dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. »

Dans deux autres passages, le texte latin contient la doxologie trinitaire, à membres parallèles, mais sans la mention de la médiation du Christ [4].

---

[1] Dom Connolly (*Texts and Studies*, p. 154) a posé la question, mais l'a laissée sans réponse : « Whether the « per quem tibi... patri et filio cum spiritu sancto » of the latin is old and original, or the alteration of some earlier form, I am unable to say. » Plus tard (*Journal of Theol. Studies*, xxiv, p. 146), il a semblé reconnaître dans cette doxologie le texte même d'Hippolyte. Toutefois il a réuni dans son article les arguments qui peuvent motiver l'opinion contraire, et c'est à lui que je les emprunte.

[2] Ce texte a été publié par Mgr G. Mercati, dans un recueil de mélanges offerts au cardinal Gasquet, et reproduit par Dom Connolly, *Journal of Theol. Studies*, xix, p. 133 sq.

[3] Connolly, *JTS*, xxiv, 145, citant Horner, p. 179.

[4] Après la bénédiction des olives (Hauler, p. 108) : « In omni

La formule complexe, contenant à la fois l'incise « per quem » et la mention des trois personnes divines, se lit deux fois dans le texte latin [1], plus souvent dans le texte éthiopien [2] ; il faut remarquer, d'ailleurs, que l'éthiopien contient un certain nombre de pièces qui n'ont aucun équivalent dans le texte latin, et qui semblent interpolées [3].

Les fluctuations de cette tradition liturgique s'expliquent, croyons-nous, par l'hypothèse suivante : le texte d'Hippolyte contenait les deux formes de doxologies que nous relevons soit dans le traité contre Noet, soit dans la *Tradition apostolique* : doxologie brève, adressée au Père et rappelant la médiation du Fils : « Par qui soit à toi gloire... » ; doxologie plus solennelle en l'honneur de la Trinité ; le Fils n'apparaît plus ici comme médiateur, mais comme objet d'hommage : « A toi, Père et Fils avec le Saint-Esprit, dans la sainte Église, soit la gloire... » Ces deux formules ont été ultérieurement combinées dans une doxologie complexe : « Par qui soit à toi, Père, Fils et Saint-Esprit, la gloire... » De cette surcharge les hésitations des différentes versions portent encore la trace. Cette formule artificielle, introduite ainsi dans l'usage liturgique, aurait pénétré de là dans la prière de saint Polycarpe [4].

---

vero benedictione dicatur : Tibi gloria, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia, et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen. » Dans l'administration du baptême : « Quoniam tibi est gloria, patri et filio cum spiritu sancto, in sancta ecclesia, et nunc et in saecula saeculorum. Amen. »

[1] Dans la formule de consécration épiscopale (Hauler, p. 105-106) : « ... per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor, patri et filio cum spiritu sancto, et nunc et in saecula saeculorum. Amen », et dans l'anaphore citée ci-dessus ; nous avons remarqué que, dans ce dernier cas, le texte éthiopien contient la formule brève.

[2] Connolly, xxiv, p. 145.

[3] Connolly, *ibid.*, et *Texts and Studies*, p. 177, n. 1 : « There is perhaps nothing in the body of these additional prayers that might not have come from the age of Hippolytus ; but they appear to differ in style and spirit from those which precede, and they have no traceable impression of the language and ideas of Hippolytus. Moreover the doxologies are of a later cast than that at the end of the great eucharistic prayer. »

[4] J. A. Robinson (*Journal of Theol. Studies*, xx, 163) a remarqué que « cette formule étrange est la doxologie stéréotypée de l'Église éthiopienne, employée régulièrement dans ses liturgies... Le seul exemple, à une exception près, que je puisse signaler de cette formule dans un document grec se trouve au milieu de l'anaphore de la

Dans les œuvres exégétiques d'Hippolyte on ne trouve pas cette doxologie; les quatre livres sur Daniel se terminent par la brève formule que nous rencontrerons pareillement dans les homélies d'Origène : « A lui la gloire dans les siècles des siècles » ; cette doxologie se rapporte deux fois au Père et deux fois au Christ[1]. Même formule à la fin du livre sur l'Antéchrist[2], et de l'homélie, d'une authenticité douteuse, sur la résurrection de Lazare[3].

La lecture d'Origène confirme les indications que nous suggérait Hippolyte : Les homélies du grand Alexandrin se terminent le plus souvent par la brève doxologie : ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Dans les homélies qui nous ont été conservées en grec[4], cette doxologie se rapporte toujours au Christ. Dans les homélies, plus nombreuses, que nous n'avons plus que dans la traduction de Rufin, ou de saint Jérôme, cette brève doxologie est de beaucoup la plus fréquente : le plus souvent elle se rapporte au Fils, parfois au Père[5] et parfois, mais beaucoup plus rarement, au Saint-Esprit[6] ou à la Trinité tout

---

liturgie de saint Marc, cette liturgie étrangement composite qui nous vient d'Alexandrie... La seule exception, que j'ai mentionnée ci-dessus, est la prière du martyre de saint Polycarpe ».

[1] *In Dan.*, I, 33 : ἵνα... θεὸν διὰ Χριστοῦ ἀνυμνήσητε, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. II, 38 : ἵνα... τὸν θεὸν ὑμνήσωμεν. αὐτῷ γὰρ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. III, 31 : ἵνα... τῷ ἀεὶ ζῶντι θεῷ εὐχαριστήσῃς· αὐτῷ γὰρ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. IV, 60 : ὅπως... φθάσωμεν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δοξάζοντες αὐτόν, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[2] *De Antichristo,* 67 : le livre se termine par la mention du triomphe du Christ : « Quand il aura ressuscité les saints, il se réjouira avec eux, glorifiant le Père, à qui est la gloire dans les siècles. Amen. »

[3] « Les morts ressusciteront incorruptibles, par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui est la gloire dans les siècles des siècles. Amen. »

[4] Ce sont les dix-huit homélies sur Jérémie et l'homélie sur I *Sam.,* XXVIII, 3-25. Cf. les *Scholies sur l'Apocalypse* (éd. DIOBOUNOTIS et HARNACK, *T. U.,* 32. 3. Leipzig, 1911), Schol. 36, p. 40.

[5] *In Ezech.,* 12, 5 (*PG,* XIII, 757); *in Psalm.* 37 *hom.* 1, 6 (XII, 1380); *in Luc. hom.* 6 (XIII, 1817); *in Psalm.* 37 *hom.* 2, 8 (XII, 1388) : « adjuva nos per sanctum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, per quem omnes nos redemisti, per quem tibi gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen. »

[6] *In Levit. hom.* 13, 6 (p. 478) : « demus operam... ut anima nostra prius fiat locus sanctus et in loco sancto capiamus sancta

entière[1]. Quelques homélies se terminent par une formule plus pleine, à forme trinitaire[2].

Ces doxologies, si constamment employées par Origène dans

---

mysteria per gratiam Spiritus sancti, ex quo sanctificatur omne quod sanctum est. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. » Dans quelques textes cette brève doxologie se rapporte au Saint-Esprit, mais en même temps aux autres personnes divines dont l'homéliste vient de parler : *In Gen. Hom.* 1, 17 (p. 22) ; 2, 6 (39) ; *in Exod.* 2, 4 (161).

[1] *In Numeros hom.* 22, 4 (*PG*, xii, 745) : « Unusquisque requiescet sub vite sua, et sub ficu sua, et sub oliva sua. Sub velamento enim Patris et Filii et Spiritus sancti requiescet anima, quae pacem in se recuperaverit carnis ac spiritus. Ipsi aeterno Deo gloria in saecula saeculorum. Amen. »

In Luc. hom. 37 (*PG*, xiii, 1896) : « Laudemus Deum in Patre, et Filio, et Spiritu sancto : cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

On peut reconnaître le même sens dans les derniers textes indiqués à la note précédente : *In Gen.*, 1, 17 : « Tales nos mentes praeparemus in nobis, quibus dignum sit suscipi in hospitio cordis nostri verbum ac filium Dei venientem cum Patre suo et volentem facere apud nos mansionem in Spiritu sancto, cujus prius templum per sanctitatem debemus existere. Ipsi gloria in aeterna saecula saeculorum. Amen. » *Ibid.*, ii, 6 : « Omnipotentis Dei misericordiam deprecemur, qui nos non solum auditores verbi sui faciat, sed et factores..., per Christum Dominum nostrum et per spiritum sanctum suum. Ipsi gloria in aeterna saecula saeculorum. Amen. » *In Exod.*, 2, 4 : « Oremus Dominum Jesum Christum, ut ipse nobis revelet... Ipse enim revelat, quibus vult, per Spiritum sanctum. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. »

[2] *In Levit. hom.* 1, 5 (p. 288) : « ... ut ad similitudinem hostiae Christi conformari mereamur per ipsum Dominum nostrum Jesum Christum, per quem Deo patri omnipotenti cum Spiritu sancto est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. » *Ibid.*, 4, 10 (331) : « verba ejus non transibunt, sed semper manent, sicut et ipse semper manet. Per ipsum Deo Patri cum Spiritu sancto est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. » *Ibid.*, 5, 12 (354) : « ... per aeternum pontificem Dominum et Salvatorem nostrum Jesum Christum, per quem est Deo patri cum Spiritu sancto gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. » *Ibid.*, 7, 7 (393) : « puri efficiamur et mundi, per Christum Dominum nostrum, per quem est Deo Patri cum Spiritu sancto gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. » *In Psalm.* xxxvii, *hom.* 2, 8 (*PG*, xii, 1388) : « Adjuva nos per sanctum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, per quem omnes nos redemisti, per quem tibi gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen. » Il faut remarquer que les homélies sur le Lévitique, de même que les homélies sur le psaume xxxvii, ne nous sont parvenues que dans la traduction de Rufin.

ses homélies, ne se rencontrent pas dans ses autres écrits[1].

Du correspondant d'Origène, Jules Africain, saint Basile nous a conservé cette doxologie qu'il lisait au cinquième livre de son *Epitome* :

> « Nous qui connaissons la portée de ces paroles et qui ne méconnaissons pas la grâce de la foi, nous rendons grâces au Père qui nous a donné, à nous ses enfants, le Sauveur de l'univers et notre Seigneur, Jésus-Christ, à qui est la gloire et la majesté avec le Saint-Esprit dans les siècles[2]. »

C'est aussi dans ce même chapitre de saint Basile que nous lisons la doxologie employée par saint Denys d'Alexandrie ; saint Basile attache un grand prix à cette citation[3], et elle le mérite non seulement par sa teneur, mais plus encore par la justification qu'en donne le grand évêque d'Alexandrie :

> « Le grand Irénée, dit saint Basile, et Clément de Rome, et Denys de Rome, et Denys d'Alexandrie, ce qu'on n'entend pas sans surprise, termine ainsi son discours dans la seconde lettre qu'il écrivit à son homonyme sous le titre *Accusation et défense*. Je vais transcrire ici les termes mêmes de Denys :
>
> « C'est en suivant tous ces devanciers que nous-même, qui avons reçu des presbytres qui nous ont précédé une formule et une règle (de prière), nous louons Dieu dans les termes mêmes dont ils se servaient, et nous terminons ainsi la lettre que nous vous adressons présentement : A Dieu le Père, au Fils notre Seigneur Jésus-Christ, avec le Saint-Esprit, gloire et puissance dans les siècles des siècles. Amen[4]. Et l'on ne peut pas prétendre, poursuit saint Basile,

---

[1] On lit dans la Patrologie de Migne, à la fin du *Contra Celsum* (xi, 1632); δόξα σοι, ὁ θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι. Cette doxologie n'appartient pas au texte d'Origène.

[2] Basil., *de Spir. S.*, 29, 73 (*PG*, xxxii, 264) : ἡμεῖς γὰρ οἱ κἀκείνων τῶν ῥημάτων τὸ μέτρον ἐπιστάμενοι, καὶ τῆς πίστεως οὐκ ἀγνοοῦντες τὴν χάριν, εὐχαριστοῦμεν τῷ παρασχομένῳ τοῖς ἰδίοις ἡμῖν Πατρὶ τὸν τῶν ὅλων Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ᾧ ἡ δόξα, μεγαλωσύνη σὺν ἁγίῳ Πνεύματι.

[3] Il paraît même étonné de trouver une telle formule chez un auteur dont la théologie trinitaire n'était pas sans soulever des objections.

[4] Voici le texte de cette citation de Denys : *ibid.*, 29, 72 (201; cf. Denys d'Alexandrie, éd. Feltoe, p. 198) : τούτοις πᾶσιν ἀκολούθως καὶ ἡμεῖς, καὶ δὴ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσϐυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες, ὁμοφόνως τε αὐτοῖς προσευχαριστοῦντες, καὶ δὴ καὶ νῦν ὑμῖν ἐπιστέλλοντες, καταπαύομεν· τῷ δὲ θεῷ πατρί, καὶ υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

que ce texte a été corrigé : car Denys n'eût pas tant insisté sur le caractère traditionnel de cette formule et de cette règle, s'il avait dit : « dans l'Esprit. » Car cette expression est très usitée ; mais l'autre avait besoin d'être justifiée. »

Ce commentaire de saint Basile est d'un grand intérêt : il confirme ce que l'état de nos textes ne nous permettait pas d'affirmer en toute sûreté : la formule « Gloire au Père *par* le Fils *dans* l'Esprit » était la plus usitée ; la formule « Gloire au Père et au Fils *avec* l'Esprit » était plus rare, bien qu'elle pût se réclamer, elle aussi, de la tradition des anciens presbytres.

Nous arrêterons ici cette esquisse[1]. D'autres textes pourraient la compléter : ils n'en modifieraient pas, je crois, les conclusions.

Si nous considérons d'ensemble les documents que nous venons de parcourir, nous pouvons distinguer deux formes principales de doxologies, l'une plus brève, l'autre plus pleine. La première ne mentionne le plus souvent qu'une seule personne ; tout au plus ajoute-t-elle à l'hommage qu'elle rend au Père la mention du Fils par qui cet hommage est rendu ; cette forme de doxologie est la plus ancienne et semble, pendant longtemps, la seule en usage : on la trouve chez saint Clément, dans la *Doctrine des Apôtres*, dans la lettre de l'église de Smyrne, dans la *IIª Clementis*, la lettre à Diognète. Cette doxologie est, dans les plus anciens documents, le plus souvent adressée au Père ; cependant, déjà chez saint Clément, elle est rapportée au Christ. C'est cette doxologie brève qu'on retrouvera habituellement dans les homélies du IIIᵉ siècle ; mais alors elle sera, du moins chez Origène, adressée le plus souvent au Christ.

A côté de cette formule brève, on voit apparaître, à partir du milieu du IIᵉ siècle, une formule plus explicite et plus solennelle où se trouvent nommées les trois personnes divines. Cette doxologie est attestée par saint Justin ; elle se lit chez Clément d'Alexandrie, chez saint Hippolyte, chez Origène, chez saint Denys d'Alexandrie, dans plusieurs actes des martyrs, dans plusieurs pièces liturgiques. Elle peut revêtir deux formes diverses : parfois c'est au Père seul que l'hommage est offert directement, mais il lui est offert par le Fils, dans le Saint-Esprit, ou, selon une formule plus rare, par le Fils et par le Saint-Esprit. D'autres fois, l'Église glorifie le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou encore le Père avec le Fils et le Saint-Esprit. Dans cette seconde forme de doxologie, la coordination des personnes marque plus expressément leur égalité et leur unité; c'est pour cela que cette doxologie fut si chère aux défenseurs de la foi de Nicée et parut si choquante aux Ariens, et ce fut en effet ce motif qui lui assura la préférence dans l'usage liturgique, au cours du IV^e^ siècle; jusque-là, ainsi que nous le lisions plus haut chez saint Basile, on se servait plus habituellement de la doxologie à membres subordonnés « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit »; par cette forme de prière l'Église marquait plus explicitement la médiation du Fils et l'intercession du Saint-Esprit. Aujourd'hui encore l'Église romaine qui chante après chaque psaume « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit », a cependant gardé l'habitude d'adresser le plus souvent ses oraisons à Dieu le Père « par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui avec vous vit et règne dans l'unité du Saint-Esprit... »

---

[1] Nous ne dirons rien des doxologies qu'on lit dans les quatre homélies de saint Grégoire le Thaumaturge sur l'Annonciation de la sainte Vierge (*PG*, x, 1145-1180). L'édition de Voss, reproduite par Migne, présente ces homélies comme d'une authenticité douteuse ; Harnack, *Gesch. der altchr. Litteratur*, I, p. 431, écrit : « Von keiner einzigen dieser Reden lässt sich die Verfasserschaft Gregors nachweisen. » La teneur même de ces discours rend cette authenticité très improbable ; p. ex. cette finale du deuxième discours : [illegible]

NOTE B

VESTIGES DE TENDANCE SUBORDINATIENNE DANS LA PRIÈRE ET DANS LE CULTE.

On trouve dans certains textes anciens la description d'une liturgie céleste où le Fils et le Saint-Esprit apparaissent adorant le Père céleste. Cette description se rencontre d'abord dans l'*Ascension d'Isaïe*; on retrouve quelque chose de semblable chez Origène et dans des textes liturgiques qui en dépendent.

L'auteur chrétien qui, vers l'an 150, a écrit le chapitre 9 de l'*Ascension d'Isaïe*, décrit l'arrivée du prophète au septième ciel; il contemple d'abord le Seigneur et, à sa gauche, « l'ange de l'Esprit-Saint »; puis il est admis à contempler Dieu le Père :

> « Et mon Seigneur, ainsi que l'ange de l'Esprit, s'approcha de moi et il dit : Regarde, puisqu'il t'est donné de voir Dieu ; et, à cause de toi, ce pouvoir est donné à l'ange qui est avec toi. Et je vis que mon Seigneur adorait, ainsi que l'ange de l'Esprit, et ils louaient Dieu tous deux ensemble. Et alors tous les justes s'approchèrent et adorèrent ; et les anges s'approchèrent et adorèrent et tous les anges chantèrent[1]. »

---

[1] *Ascension d'Isaïe* (éd. Tisserant), 9, 39-42. L'éditeur note : « Le Fils et le Saint-Esprit adorent le Père ; cette idée d'un hommage rendu au Père par les deux autres personnes de la Sainte Trinité existait encore chez Origène lorsqu'il les identifiait aux Séraphins chanteurs du Trisagion » ; et dans son introduction, p. 13 : « Comme les deux autres personnes de la Trinité et avec elles, le Saint-Esprit est adoré, mais comme le Fils il rend au Père ses hommages. Lorsque le Fils s'assied à la droite du Père, il prend place à la gauche. Dans plusieurs passages encore, il est joint au Fils ; comme lui, c'est un être personnel, distinct du Père, et non pas seulement une puissance de Dieu ». Par contre, Mgr Tisserant constate que l'Esprit ou, comme dit l'auteur de l'*Ascension*, « l'ange de l'Esprit » se distingue assez mal de l'ange Gabriel ; il conclut (p. 15) : « La théologie du Saint-Esprit était très imprécise aux premiers siècles, notre écrit le laisse assez voir, mais il ne faudrait pas croire qu'il est le seul ; qu'on se rappelle les singulières théories d'Hermas et l'opinion d'Origène à propos des séraphins. »

Tout ce passage est d'un subordinatianisme très accusé : les deux autres personnes, dont il est d'abord question, le Seigneur et l'ange de l'Esprit, sont l'objet d'une contemplation inférieure, accessible aux anges (9, 27-36) ; au contraire, Dieu le Père est invisible aux anges[1] ; il ne peut être contemplé par eux qu'en vertu d'un privilège spécialement accordé par Dieu[2]. Dans ces conditions, on n'est pas surpris de voir le Seigneur et l'ange de l'Esprit adorer Dieu le Père.

J. Armitage Robinson a cru retrouver chez saint Irénée l'adoration du Père par le Fils et l'Esprit-Saint ; quand on se rappelle la fermeté de la théologie trinitaire chez Irénée, l'égalité ou mieux l'unité qu'elle reconnaît entre les personnes divines, on est étonné que cette conception subordinatienne ait pu trouver place chez lui ; et en effet elle lui est étrangère ; on lit dans la *Démonstration*, 10 :

> « Or ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous. Et ces deux (personnes divines), le Verbe et la Sagesse, ont à leur service une armée (d'esprits angéliques) appelée les Chérubins et les Séraphins, qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel ; et enfin toutes les créatures célestes doivent rendre gloire à Dieu, le Père de tous. »

Il est vraisemblable que, quand il écrivait ce texte, Irénée se souvenait de l'*Ascension d'Isaïe*[3] ; mais s'il en dépend, il la corrige : le culte proprement dit, l'hymne de louange, est attribué non au Verbe et à l'Esprit, mais à leurs puissances, les chérubins et les séraphins ; le Verbe et l'Esprit glorifient le Père, mais au sens où Irénée l'expose dans son grand traité ; « Non seulement avant Adam, mais avant toute création, le Verbe glorifiait le Père en demeurant en lui, et lui-même était glorifié par le Père » (IV, 14,

---

[1] 9, 37-38 : « Je vis une grande gloire, et alors, moi, je ne pus la regarder, ni l'ange qui était avec moi, ni tous les anges que j'avais vus adorer mon Seigneur. Cependant je vis les justes regarder avec une grande puissance la gloire de cet être ». Ainsi que le note TISSERANT, « alors que les anges ne peuvent regarder Dieu face à face, cette faveur est accordée aux élus... Dans la théologie talmudique, les anges sont également inférieurs aux saints sous ce rapport, ils ne peuvent voir Dieu, tandis qu'il est permis à ceux-ci de le contempler. »

[2] « A cause de toi, ce pouvoir est donné à l'ange qui est avec toi. »

[3] Il est probable qu'IRÉNÉE dépend aussi de l'*Ascension d'Isaïe* pour sa conception des sept cieux. Cf. ROBINSON, p. 39 ; TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, p. 17 et 60.

I, 1010). Cette glorification réciproque des personnes divines n'implique entre elles aucune inégalité; c'est celle que le Christ nous fait connaître dans sa prière au Père : « Et maintenant, Père, glorifie-moi près de toi de la gloire que j'avais, avant l'origine du monde, près de toi » (*Jo.*, XVII, 5).

Cette liturgie céleste, où le Père reçoit l'adoration du Fils et du Saint-Esprit, est donc restée étrangère à Irénée. On n'en pourrait dire autant d'Origène; il se représente le Verbe de Dieu et le Saint-Esprit comme rendant au ciel un culte à Dieu le Père; ils sont, d'après lui, figurés allégoriquement par les deux animaux d'Habacuc et par les deux séraphins d'Isaïe, qui chantent : « Saint, saint, saint, le Seigneur des armées »[1]; Philon avait vu dans ces deux anges les puissances suprêmes[2]; Origène transporte cette interprétation au Fils et au Saint-Esprit : c'est qu'il subit, sur ce point, l'influence du judaïsme alexandrin et se plie à sa conception des cultes intermédiaires.

Cette imagination apparaît encore dans quelques textes liturgiques : elle est très accusée dans une recension des *Constitutions apostoliques*, représentée par le manuscrit du Vatican, grec 1506 :

« Elle t'adore, toute la cohorte incorporelle et sainte, elle t'adore le Paraclet, et avant tout ton saint Enfant, Jésus, le Christ, notre Seigneur et notre Dieu, ton Ange et l'Archistratège de ta milice, et grand-prêtre éternel et sans fin; elles t'adorent les armées bien ordonnées des anges... » (*Const. Apost.*, VIII, 12, 27)[3].

---

[1] *Periarchon*, I, 3, 4 (p. 52) : Ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος τὰ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ δύο Σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα, κεκραγότα ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον καὶ λέγοντα· ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ, τὸν μονογενῆ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἡμεῖς δὲ οἰόμεθα ὅτι καὶ τὸ ἐν τῇ ᾠδῇ Ἀμβακούμ· ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ περὶ Χριστοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος εἴρηται. Orig., *In Isaiam*, hom. 1, 2 (*PG*, XIII, 221) : « Quae sunt ista duo seraphim? Dominus meus Jesus et Spiritus sanctus ». On sait les protestations que cette interprétation a soulevées : Saint Jérôme, *in Isaiam*, III (*PL*, XXIV, 94); *epist. ad Pamm. et Ocean.*, 2 (XXII, 745); *ad Vigilant.*, 2 (*ib.*, 603); *Tract. in Ps.* VI, 1-7 (Morin, *Anecd. Mareds.* III, 3 (1903), p. 119 sqq.). Ces textes sont cités par Koetschau dans sa note sur le *Periarchon*.

[2] *De vita Mosis*, II, 99 (M., II, 150). Philon rapporte que certains voient dans les deux Séraphins les symboles des deux hémisphères; mais lui préfère y voir les deux puissances suprêmes : la puissance créatrice et la puissance royale. Sur ces deux puissances, cf. *Origines*, p. 204.

[3] Ce manuscrit a été étudié par C. H. Turner, *Journal of Theological Studies*, XV (oct. 1913), p. 53-65, et XVI (oct. 1914), p. 54-61, qui y voit la recension primitive des *Constitutions Apostoliques*, dans

Elle apparaît encore, mais corrigée ou voilée, dans ces deux textes de l'anaphore de Sérapion et de la liturgie de saint Marc :

« Que parle en nous le Seigneur Jésus et l'Esprit-Saint et qu'il te chante par nous. Car tu es au-dessus de toute domination, autorité, puissance, seigneurie, et de tout nom qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais dans le siècle à venir. Mille milliers et dix mille myriades t'environnent d'anges, d'archanges, de trônes, de seigneuries, de dominations, de puissances; et surtout les deux Séraphins très honorables, aux six ailes : de deux ailes ils se voilent la face, de deux ailes les pieds; de deux ailes ils volent, et ils chantent ta sainteté. Avec eux reçois notre chant, quand nous disons : Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre est pleine de ta gloire. » (*Anaphore de Sérapion,* éd. Funk, xiii, 7).

« Auprès de toi sont mille milliers et dix mille myriades de saints anges et des armées d'archanges; auprès de toi les deux animaux très vénérables, et les chérubins aux yeux nombreux et les séraphins aux six ailes : de deux ils se voilent la face, de deux les pieds, de deux ils volent, et ils crient l'un à l'autre de leurs bouches qui ne se reposent jamais, des théologies qui ne connaissent pas le silence; ils chantent l'hymne de victoire, le Trisagion, ils crient, ils glorifient, ils clament et ils disent, à ta gloire magnifique : Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre est pleine de ta gloire sainte. » (*Liturgie de saint Marc*, éd. Brightman, p. 131)[1].

Ce ne sont là, somme toute, que des textes clairsemés, et ceux d'entre eux qui sont nettement subordinatiens ne représentent à aucun titre la tradition authentique de l'Eglise : c'est l'auteur inconnu de l'écrit apocryphe de l'*Ascension d'Isaïe;* c'est, hélas, le grand Origène, qui précisément pour cette interprétation a été l'objet de plus d'une censure; c'est enfin une recension nettement arienne des *Constitutions Apostoliques*.

La même tendance subordinatienne apparaît dans la théorie qu'Origène donne de la prière; nous avons étudié ces textes dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, xx (19-24), p. 19 sqq. Cette étude sera reprise au tome III.

---

la tendance aurait été nettement arienne. Le texte traduit ci-dessus est étudié p. 59. Sur les mots mis entre parenthèses Turner note : « The bracketed words are by the second hand over an erasure according to Funk; but I do not doubt that it was some close connexion in the original of the Holy Spirit with angelic spirits which was the motive of the erasure. »

[1] Sur tous ces textes, cf. Robinson, l. l., p. 38 sq.

NOTE C

ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ

DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE
ET DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DU IIe SIÈCLE

On a beaucoup écrit sur le sens et l'histoire du mot ἀγέννητος[1]. Nous nous excusons d'y revenir encore. La littérature chrétienne du IVe siècle a été étudiée souvent et de très près; les contemporains et les précurseurs de saint Ignace ont été quelque peu laissés dans l'ombre. Eux seuls seront considérés dans cette note. Nous insisterons particulièrement sur les sources philosophiques d'où ce terme a été tiré.

Le mot ἀγέννητος, en effet, n'appartient pas à la langue de l'Écriture Sainte, mais à la langue de la philosophie grecque[2]; étranger au Nouveau Testament, il ne se rencontre pas, en dehors du texte de saint Ignace, dans le recueil des Pères apostoliques; on le retrouve chez les apologistes. Chez eux, comme chez Ignace, il vient de la spéculation hellénique, et c'est là qu'il faut en saisir l'origine et la portée. Cette recherche n'est pas aisée; ce terme est susceptible de valeurs diverses[1], et surtout on est arrêté dès le premier pas par la difficulté de distinguer les deux mots ἀγένητος et ἀγέννητος : les copistes les ont confondus souvent, soit par négligence, soit par scrupule d'orthodoxie, soit parce que l'un des deux termes était, de leur temps, tombé en désuétude[2]; les éditeurs ont voulu à leur tour corriger les manuscrits[1], et tout cela a produit une confusion difficile à dissiper.

---

[1] Parmi les travaux anciens, il faut citer avant tout Petau, *De Trinitate*, v, c. 1-4, puis Montfaucon, *Monitum in epistolam Athanasii de Decretis Nicaenae Synodi* (*P. G.*, xxv, 411-414); Bull, *Defensio*, 2, 2, 6, p. 75; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, s. v. ἀγέννητος. Parmi les modernes, Lightfoot, *Excursus on* γεννητὸς *and* ἀγέννητος, *Ignatius*, II, p. 90-94; Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, III, p. 185-259, Étude XVI *L'Innascible*; Rackl, *die Christologie des hl. Ignatius*, p. 260-270; P. Stiegele, *der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts* (Fr. i. Br., 1913); L. Prestige, ἀγέν[ν]ητος *and* γεν[ν]ητός, *and kindred words in Eusebius and the early Arians*, *JTS*, XXIV (1923), p. 486-496. Ces deux derniers travaux nous ont été les plus utiles; celui de P. Stiegele est le fruit d'une enquête très étendue; celui de L. Prestige est conduit avec beaucoup de précision, et corrige utilement l'excursus de Lightfoot cité plus haut.

[2] Cette remarque a été faite bien des fois au temps de la controverse arienne, particulièrement par saint Athanase, par exemple, *Orat. contra Arianos*, I, 30, 34, etc. (*P. G.*, XXVI, 73, 81...).

---

[1] Voir les différents sens distingués par saint Athanase, *Orat.*, I, 30 (73), et *De Synodis,* 46 (776); dans ces deux passages, le saint docteur rapporte qu'il a fait une enquête pour connaître le sens de ce terme, et il donne le résultat de ses recherches. Le P. DE RÉGNON a cité le second de ces passages; j'emprunte sa traduction : « Le mot ἀγέννητος ne nous a point été enseigné par les Écritures. Nulle part, elles n'appellent Dieu ἀγέννητον. Cependant, comme beaucoup de savants ont fait mention de ce mot, nous avons soigneusement questionné, et nous avons appris que le même mot a plusieurs significations. Les uns définissent ἀγέννητον : « Ce qui est, mais n'est pas engendré, et n'a absolument aucune cause. » D'autres le définissent « l'incréé ». Étant donné ces deux significations, celui qui a en vue le premier sens peut dire que le Fils n'est pas ἀγέννητος; mais il ne pourrait accuser celui qui, ayant en vue le sens « non-fait, non-créé, mais éternel γέννημα », affirme que le Fils est ἀγέννητος. Tous les deux, chacun à son point de vue, ont bien parlé. » Aussitôt après, Athanase cite le texte d'Ignace et l'interprète d'après la distinction qu'il vient de faire.

[2] Cette confusion se rencontre déjà dans les manuscrits des auteurs classiques : RACKL, 262, n. 1, cite les variantes ἀγένητος et ἀγέννητος chez Isocrate, *Orat.* XX, 8; chez Sophocle, *Trachiniennes,* 742; chez Plutarque, *Quaest. conviv.*, VIII, 1. Nous retrouverons la même incertitude dans le texte des philosophes cités ci-dessous, Parménide, Platon, Philon, etc. Quand on arrive aux auteurs chrétiens, l'incertitude des manuscrits est souvent plus grande encore, parce que les préoccupations théologiques concourent à troubler la transmission du texte. Tous les éditeurs en ont fait la remarque : v. par exemple, Otto, dans son édition de Justin, *Apol.*, I, 14, p. 43-44, et les autres passages auxquels il renvoie dans cette note; Archambault, n. sur *Dialogue,* 5, p. 26-28; Montfaucon, n. 33 sur Athanase, *De Decretis*, 28 (*P. G.*, XXV, 467). TH. DE RÉGNON écrit, p. 192, n. 1 : « Rien ne montre mieux le désarroi jeté par des corrections systématiques, que l'éclectisme de Montfaucon dans le choix des manuscrits. Il adopte ou rejette le même manuscrit, suivant le sens qu'il croit deviner dans tel ou tel passage. Quelquefois il s'en rapporte à un manuscrit, tout en avouant qu'il a subi par endroits des grattages... On retrouve souvent la même confusion, dans les éditions d'autres Pères. Ainsi l'édition de saint Cyrille d'Alexandrie écrit ἀγένητος dans l'Assertion 1re où l'arianisme est combattu, et ἀγέννητος dans l'Assertion 10e où l'on établit la génération divine. Autre exemple : dans l'édition de saint Denis l'Aréopagite, on écrit ἀγένητος, parce que ce mot répond au sens philosophique qu'y attache l'auteur, et cependant dans les commentaires de saint Maxime, on écrit ἀγέννη-

Le principe qui a inspiré aux éditeurs ces corrections arbitraires a été la distinction sémantique formulée par saint Jean Damascène : ἀγένητος signifie « non produit » ; ἀγέννητος « non engendré ». Les textes doivent se conformer, bon gré mal gré, à cette règle. C'est le même principe qui autorise tant d'historiens de la théologie à affirmer que le Fils de Dieu, d'après saint Ignace, est « inengendré » avant son incarnation. Que vaut ce principe, d'où l'on déduit tant de conséquences ?

Dans son étude sur les mots ἀγέ(ν)νητος et γε(ν)νητός chez Eusèbe et les premiers Ariens, M. L. Prestige est parvenu à ces conclusions : « Eusèbe, en fait, n'a pas distingué ἀγένητος de ἀγέννητος ; cette difficulté lui est commune avec Arius, bien qu'il n'en tire pas les mêmes conclusions[2]. » « Arius et les premiers Ariens emploient, dans leur théologie, le mot ἀγέννητος ; ils lui donnent le sens qu'on a réservé plus tard au mot ἀγένητος, de même qu'ils confondent dans une même signification γέννημα et ποίημα. Saint Athanase a l'habitude d'écrire ἀγένητος, mais il n'attache pas d'importance à la distinction des deux termes, parce qu'il ne fait pas de différence entre eux[3]. »

τος. Il y aurait un travail de revision à faire, en s'attachant uniquement aux manuscrits. Mais peut-être que ce travail serait illusoire ; car les manuscrits sont postérieurs à saint Damascène. »

[1] Otto, dans son édition de Justin, *Apol.*, p. 55, n. 3, cite cette note d'Ashton : « pro ἀγεννήτῳ legas ubique ἀγενήτῳ », et il ajoute : « Idem statuit Waterlandus, cf. Kaye, p. 55. Et recte quidem. Nam alii illius aevi scriptores ecclesiastici deum minime ἀγέννητον (a γεννᾶσθαι) dicunt, sed ἀγένητον (a γενέσθαι), h. e. qui nec ortum, etiam s. originem non habet vel infectus est. » Par bonheur, Otto lui-même n'a pas suivi dans son édition le principe qu'il formule ainsi ; il a respecté la leçon du ms. et laissé partout ἀγέννητος. Mais d'autres éditeurs ont été moins réservés : ainsi, pour Athénagore, Schwartz et Geffcken écrivent partout ἀγένητος, alors que le ms. d'Aréthas, qui est le principal témoin du texte, porte partout ἀγέννητος. Holl a corrigé de même, et dans le même sens, les fragments de saint Irénée conservés dans les *Sacra Parallela* (*T. U.*, *N. F.*, v, 2, p. 58-67).

[2] *J. T. S.*, xxiv (1923), p. 488 ; on remarquera particulièrement le long passage de la *Dem. evang.*, v, 1, 12-20, où les deux termes sont employés indifféremment.

[3] *Ibid.*, p. 490-494. La conclusion à laquelle parvient M. Prestige est celle que Montfaucon formulait jadis : « ἀγένητος et ἀγέννητος confundit Athanasius » (n. 25 sur *De Synodis*, 46. *P. G.*, xxvi, 776). Le P. de Régnon, p. 193, s'est grandement indigné de cette note ; il a y

Ces conclusions ne portent directement que sur la langue théologique de la première moitié du IVe siècle; mais elles éclairent par reflet toute l'histoire antérieure de ces deux termes. Si, dès l'époque de saint Ignace, le vocabulaire théologique avait été fixé, comme le supposent tant d'éditeurs et d'historiens, comment expliquerait-on les incertitudes de la langue deux siècles plus tard?

Cette invraisemblance devient une impossibilité si l'on considère l'usage philosophique et théologique des devanciers d'Ignace et de ses contemporains.

C'est chez Parménide que le terme ἀγένητος apparaît pour la première fois dans la littérature philosophique : parlant de la divinité, il écrit :

πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀγένητον [1].

Il apparaît en union avec le mot ἀνώλεθρος, de même que, plus tard, il sera très fréquemment associé à ἄφθαρτος : ce qui n'a pas de commencement ne peut avoir de fin. La forme métrique du texte garantit la leçon ἀγένητον, et c'est fort heureux, car les témoins qui nous l'ont conservé sont en désaccord sur ce point : dans son édition des *Doxographi*, p. 141, Diels cite Plutarque et Aétius, qui lisent ἀγένητον, Théophraste et Hippolyte, qui portent ἀγέννητον.

Platon prouve dans le *Phèdre*, 24 (245-246), l'immortalité de l'âme par ce qu'elle est le principe de son mouvement : τὸ αὑτὸ κινοῦν... πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον... ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι... εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον,.. ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Ce texte a été traduit par Cicéron, *Tusculanes*, I, 23, 53-54 : « Quod se ipsum movet... hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem *nulla* est *origo*... Quod

---

avait pas de quoi; ce n'est pas faire injure à Athanase que de lui prêter une confusion qui était générale à cette époque. Seul des écrivains de ces premières années de la crise arienne, saint Alexandre d'Alexandrie semble avoir donné au mot ἀγέννητος le sens ferme qu'il aura plus tard : Prestige, p. 493.

[1] *Ap. Clem. Alex. Strom.* V, 14, 112, 2 (p. 402, l. 8-9). Au premier vers, le mot ἀγένητον est lu ἀγέννητον dans le *Laurentianus* V, 3, qui est pour nous l'unique témoin du texte; l'autre ms., *Paris, Suppl. gr.* 250, n'est qu'une copie du premier; ἀγένητον, exigé par le mètre, est rétabli par les éditeurs; au second vers, au lieu de ἀγένητον, Simplicius lit ἀτέλεστον.

si *numquam oritur*, ne occidit quidem umquam... Haec est propria natura animi atque vis, quae si est una ex omnibus quae se ipsa moveat, *neque nata* certe est et aeterna est. » Cicéron, qui est un traducteur modèle, rencontrant trois fois le mot ἀγένητος, le traduit d'abord par *nulla origo* et *numquam oritur*, puis par *neque nata*, qui semblerait plutôt la traduction de ἀγέννητος ; il reproduit la même traduction dans le *De Re Publica*, vi, 27-28. Faisant allusion à ce passage classique de Platon, Tertullien le commente ainsi : « Hoc Plato excludit, *innatam et infectam* animam volens ; et natam autem docemus, et factam, ex initii constitutione. Nec statim erravimus, utrumque dicentes ; quia scilicet aliud sit natum, aliud factum ; utpote illud animalibus competens. Differentiae autem, sua habendo loca et tempora, habent aliquando et passivitatis commercia. Capit itaque et facturam dici generari, pro in esse poni, si quidem omne quod quoquo modo accipit esse, generatur. Nam et factor ipse parens facti potest dici ; sic et Plato utitur. » (*De anima*, 4[1].)

Un autre texte de Platon, rapproché de celui que nous venons de lire, fera mieux saisir encore la délicatesse fuyante de ces nuances ; distinguant dans le *Timée*, 52 a, le domaine de la science de celui de l'opinion, il les décrit ainsi l'un et l'autre : ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον... τὸ δ' ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον... Ces deux ordres s'opposent comme l'être et le devenir, comme l'éternel et le changeant ; le premier est dit ἀγένητον, l'autre γεννητόν ; on remarquera aussi le parallélisme de ces deux termes ἀγένητον, ἀνώλεθρον, c'est le parallélisme déjà rencontré chez Parménide ; il est semblable d'ailleurs à celui que nous lisions plus haut (ἀγένητος, ἀδιάφθορος), et à l'antithèse que nous trouvons ici même (γιγνόμενον, ἀπολλύμενον). C'est toujours la même idée : « Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam. »

Un autre texte de Platon est encore intéressant à rappeler ici : dans la page classique du *Banquet* (211 a), où il décrit l'ascension de l'âme, il caractérise ainsi l'objet suprême de l'extase : « ...

---

[1] Ce commentaire semble prouver que Tertullien a lu chez Platon ἀγέννητος. Quoi qu'il en soit de sa lecture, ses remarques sont intéressantes : elles distinguent nettement *natum*, qui correspond à γεννητός, et *factum*, qui traduit γενητός ; mais elles accordent que ce qui est *factum* peut aussi être dit *natum*, et que le *factor* peut être appelé *parens*.

πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον. Ce passage, transcrit librement par saint Méthode (*Banquet*, VI, 1, 134, p. 64, 14), se lit : τὸ γὰρ ἀγέννητον κάλλος καὶ ἀσώματον καὶ μήτε ἀρχόμενον μήτε φθῖνον...

Chez Aristote, on retrouvera la pensée platonicienne : le principe de tout devenir doit être lui-même étranger au devenir ; Platon écrivait, ou du moins notre texte portait : ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. On lit chez Aristote : ἀνάγκη εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον (*Métaph.*, II, 4, 999 b 7). Sans doute on peut attribuer aux copistes le passage d'un terme à l'autre, de ἀγένητον à ἀγέννητον. Ce qui a plus d'importance pour l'histoire de ces termes, c'est de constater que, chez Aristote, le verbe γεννῶ a souvent une signification affaiblie où l'idée de « génération » est effacée ; ce n'est plus que l'actif ou le causatif de γίγνομαι [1]. De plus, c'est Aristote surtout qui noue étroitement ces deux idées : génération, corruption, cela non seulement dans le traité *De generatione et corruptione,* mais dans l'ensemble de ses œuvres ; dès lors, les deux termes γενητός (γεννητός), φθαρτός s'appellent d'eux-mêmes, ainsi que leurs contraires ἀγένητος (ἀγέννητος), ἄφθαρτος [2].

Chez les philosophes postérieurs, cette question de l'ἀφθαρσία deviendra une question classique, qui se posera perpétuellement, à propos de Dieu, de l'âme et du monde, et elle sera toujours liée à la question de l'origine de ces êtres : sont-ils produits ou non produits? Dans ces discussions, on trouvera tantôt ἀγένητος, tantôt ἀγέννητος, sans que, entre ces deux termes, on puisse sentir aucune différence de sens.

Chez Philon, ces termes sont d'un usage très fréquent, surtout dans son traité de jeunesse *De l'éternité du monde.* Sous quelle forme les trouve-t-on? Les manuscrits sont en désaccord constant ; l'éditeur de ce traité, F. Cumont, a écrit partout γενητός et ἀγένητος ; mais cette lecture est si incertaine que le même passage, écrit p. 5, l. 7, ἀγένητον, est écrit dans la préface, p. XXII, ἀγέννητον.

---

[1] Ainsi dans le *De Caelo,* III, 6 (305 a 16) : ἀνάγκη φθαρτὰ καὶ γενητὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων. ἐπεὶ δ' ἐστὶ γενητά, ἤτοι ἐξ ἀσωμάτου ἢ ἐκ σώματος ἔσται ἡ γένεσις... ὁ μὲν οὖν ἐξ ἀσωμάτου γεννῶν λόγος ποιεῖ γεννώμενον κενόν. πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ἔν τινι γίνεται... On peut comparer *De generatione et corruptione,* II, 7 (334 a 22), etc. On remarquera de plus dans le texte que nous venons de citer du *De Caelo* l'association des deux termes φθαρτά, γενητά. Elle est désormais passée dans l'usage.

[2] P. ex. *De Caelo,* I, 12 (282 *a* 25) : ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· εἰ γὰρ γενητόν, ἔσται δυνατὸν χρόνον τινὰ μὴ εἶναι. φθαρτὸν μὲν γάρ ἐστι... Cf. *Ibid.*, 283 *a* 30, etc.

Philon cite ici un texte d'Ocellus ; ce texte, rappelé en note par Cumont, porte : ἔσται γάρ μοι τὸ πᾶν ἀνώλεθρον εἶναι καὶ ἀγένητον ; mais dans le texte de Philon on lit : Ὀκέλλου συγγράμματι ἐπιγραφ., ἐν ᾧ ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον... κατασκευάζει τὸν κόσμον εἶναι.

Dans tous ses autres livres, et particulièrement dans le *De opificio mundi*, 9 et 12, Philon nie énergiquement que le monde soit ἀγένητος (ou ἀγέννητος) ; l'admettre, c'est nier la Providence, et le soin que prend de ses œuvres celui qui en est « l'artisan et le père », c'est faire du monde un être intelligent et éternel ; le rapprochement même de ces deux mots, « l'artisan et le père », montre comme ces idées de production et de génération sont alors liées ; c'est ce que nous lisions chez Tertullien : « Nam et factor ipse parens facti potest dici [1]. »

Dieu, au contraire, est ἀγένητος ; Philon aime à l'appeler ainsi et à unir à cet attribut divin l'incorruptibilité et l'éternité [2]. Tout le reste devient ; Dieu seul est en dehors du devenir ; l'âme vertueuse s'attachera donc à lui seul et, comme le recommande Joseph mourant à ses enfants, elle pensera moins au père γεννητὸς qu'au Père ἀγένητος, ἄφθαρτος, ἀΐδιος [3].

---

[1] Philon, dans ce texte, insiste sur ce double aspect de la création : après avoir objecté à ses adversaires qu'ils suppriment le soin que l'artisan et le père prend de ses œuvres, il ajoute : « Car le père veille sur ses enfants, le démiurge sur ses œuvres » (τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ λόγος· καὶ γὰρ πατὴρ τέκνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς). Philon revient encore sur cette thèse dans le résumé final du livre, 171 : δεύτερον ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος, διὰ τοὺς οἰομένους αὐτὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον εἶναι (au lieu de γενητός, 2 mss portent γεννητός). Cf. *De Somniis*, II, 283.

[2] Par exemple : *Quis rerum div. heres*, 14 ; *De sacrificiis Abelis et C.*, 63.

[3] *De Josepho*, 265. On retrouve ailleurs une comparaison semblable entre les parents d'ici-bas et Dieu ; commentant le précepte qui commande d'honorer les parents, Philon écrit : « Pour la génération des enfants, les parents sont les serviteurs de Dieu ; or quiconque méprise le serviteur, méprise en même temps son maître. Quelques-uns, plus audacieux, et voulant rendre vénérable le nom des parents, disent que le père et la mère sont des dieux visibles, imitant dans la génération celui qui est non produit ; mais lui est le Dieu de l'univers, et eux ne le sont que pour ceux qu'ils ont engendrés » ; voici les derniers mots de ce texte : πατὴρ καὶ μήτηρ ἐμφανεῖς εἰσι θεοί, μιμούμενοι τὸν ἀγένητον ἐν τῷ ζωοπλαστεῖν· ἀλλὰ τὸν μὲν εἶναι τῶν ὅλων θεόν, τοὺς δὲ μόνων ὧν ἐγέννησαν. (*De Decalogo*, 120, M. II, 201.) Cf. *De sacrificiis* [illegible], 98, 101 ; *Quod Deus sit immut.*, 160 ; *De mutat. nom.*, 22 ; *De Decal.*, 120 ; *Quis rer. div. her.*, 98 ; *De somniis*, I, 77 ; *De plantat.*, 64 ; *De migrat. Abrah.*, 157 ; *De virtutibus*, 186. Ces textes ont déjà été cités

Le logos lui-même n'est pas ἀγένητος; en étudiant chez Philon la théorie du logos, nous avons relevé (*Origines*, 212-213) un texte qu'il est intéressant de rappeler ici :

> « Le Père qui a tout engendré (ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ) a donné au logos ce privilège insigne d'être mitoyen entre la créature et le créateur et de séparer l'un de l'autre. Car il est auprès de l'incorruptible (πρὸς τὸ ἄφθαρτον) le suppliant de la nature mortelle, toujours prête à défaillir, et il est près des sujets l'ambassadeur du roi. Et il se réjouit de ce privilège, et il l'exalte en disant : « Je me tenais entre le Seigneur et vous. » En effet, n'étant ni sans principe (ἀγένητος) comme Dieu, ni produit (γενητός) comme vous, mais intermédiaire entre ces deux extrêmes, je suis pour vous comme un otage... » (*Quis rerum div. heres,* 205-206).

Ce texte, tel que nous le lisons, ne porte pas ἀγέννητος, γεννητός, mais ἀγένητος, γενητός; cependant le contexte (ὁ... γεννήσας πατήρ) montre, une fois de plus, combien ces deux idées sont étroitement apparentées.

Dans un autre texte, le logos est opposé à Dieu, seul ἀγέννητος :

> « Personne ne jure par Dieu lui-même, car on ne peut rien décider sur sa nature; c'est assez de pouvoir jurer par son nom, c'est-à-dire par son interprète, le logos : c'est là le dieu de nous autres imparfaits; le premier Dieu est Dieu des sages et des parfaits. Moïse, ayant admiré la supériorité de l'être non produit (τοῦ ἀγενήτου), dit : Et tu jureras par son nom, non par lui; car il est suffisant pour l'être qui appartient au devenir (τῷ γενητῷ) de prendre pour garantie et pour témoin le logos divin; mais que Dieu soit à lui-même son garant et son témoin très sûr[1]. »

La lecture de Plutarque confirme ce que nous venons de voir chez Philon : ici encore la traduction manuscrite hésite entre ἀγέννητος et ἀγένητος : le lexique de Wyttenbach porte partout ἀγέννητος; les éditeurs plus récents rétablissent le plus souvent ἀγένητος; nous citerons les textes tels qu'ils se lisent dans l'édition de Didot et celle de Teubner (Bernardakis). Quant à la doctrine, elle est, dans ses grandes lignes, semblable à celle de Philon : opposition entre l'être et le devenir; d'un côté, Dieu; de l'autre, le

---

par Stiegele, p. 8. Un bon nombre d'entre eux sont incertains et la tradition manuscrite oscille entre ἀγένητος et ἀγέννητος; on peut voir, par exemple, la note critique de Cohn sur *De sacrif.*, 98 et 101.

[1] *Leg. alleg.*, III, 207-208. Cf. *Origines,* p. 240, où ce texte est cité et commenté.

monde ; le premier est ἀγένητος ; le deuxième, γενητός. Au sujet de l'âme, Plutarque relève une contradiction entre les différents dialogues de Platon : elle serait, d'après le *Phèdre*, non produite ; d'après le *Timée*, produite :

De animae procreatione in Timaeo, ii, 2 : ἡ γὰρ ἀγένητος ἡ ἄλογος ἐστιν, οἴχεται τὸ Πλάτωνος... vi, 7 : αἱ γὰρ πολλαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι, τὸ πλεῖον ἐκ τοῦ μὴ ζητεῖν ἀκριβῶς καὶ ἀγενήτου ἀποδείξεως. vii, 1 : ὥστε τὴν αὐτὴν ψυχὴν ὑπὸ αὐτοῦ ἀγένητον ἀποφαίνεσθαι καὶ γενομένην· ἀγένητον μὲν ἐν Φαίδρῳ τὴν ψυχήν, ἐν δὲ Τιμαίῳ, γενομένην. 2 : ἡ μὲν οὖν ἐν Φαίδρῳ ἀπόδειξις ὀλίγου δεῖν ἅπασι διὰ στόματός ἐστι, τῷ ἀγενήτῳ τὸ ἀνώλεθρον, τῷ δ' αὐτοκινήτῳ πιστουμένης τὸ ἀγένητον αὐτῆς· ἐν δὲ Τιμαίῳ... 4 : ἐκεῖνο μὲν τὸν μὲν Θεὸν ἄριστον εἶναι τῶν ἀεὶ ὄντων, τὴν δὲ ψυχὴν ἀρίστην τῶν γενομένων, σαφέστατῃ ταύτῃ τῇ διαφορᾷ καὶ ἀντιθέσει τὸ ἀΐδιον αὐτῆς καὶ τὸ ἀγένητον ἀφῄρηται. x, 1 : τὴν μὲν ψυχὴν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἀγένητον, ὥσπερ εἴρηται, καὶ γενητὴν λέγεσθαι· τὸν δὲ κόσμον, ἀεὶ μὲν γεγονότα καὶ γενητόν, ἀγένητον δὲ μηδέποτε, μηδ' ἀΐδιον.

De stoicorum repugnantiis, xli, 10 (dans une argumentation contre Chrysippe) : εἰ δὲ φησί τις, ὅτι ταῖς κράσεσι τῶν σωμάτων ἐπιγινομένης τῆς ὁμοιότητος, αἱ ψυχαὶ γινόμεναι μεταβάλλουσιν, ἀναιρεῖ τὸ τεκμήριον τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχήν· ἐνδέχεται γὰρ οὕτω καὶ ἀγένητον οὖσαν ὅταν εἰσέλθῃ, μεταβάλλειν τῇ κράσει τῆς ὁμοιότητος.

Advers. Colot., xiii, 3 : Ἐπίκουρος, ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον... xiii, 8 : ἔστι γὰρ αἰθέριόν τι καὶ ἄφθαρτον δι' ἀγένητον.

Banquet des 7 sages, 9 : τί πρεσβύτατον ; Θεός, ἔφη Θαλῆς· ἀγένητον γάρ ἐστι.

L'étude qu'on vient de lire fait connaître l'état de la question au temps de saint Ignace. Toutes les écoles philosophiques discutent sur l'être et le devenir : pour les platoniciens, le monde sensible appartient au devenir, il est γενητός ; Dieu seul est ἀγένητος ; quelques-uns d'entre eux prêtent le même attribut à l'âme, de même nature que Dieu et, comme lui, ἀγένητος. Pour les stoïciens, au contraire, le monde sensible est ἀγένητος [1].

Chez les auteurs chrétiens du IIe siècle, la même discussion se poursuivra. Le mot ἀγέννητος ne se rencontre qu'une seule fois chez les Pères apostoliques ; dans le texte d'Ignace que nous étudions.

On le trouve assez souvent chez les apologistes : Aristide [2], Justin, Athénagore, Théophile[1]. Dans tous ces textes, nous reconnaissons l'écho des controverses philosophiques qui nous sont familières : il n'y a qu'un seul être non produit : Dieu ; c'est une erreur de prêter le même attribut à l'âme, et une erreur bien plus manifeste encore de le prêter au monde.

---

[1] Les épicuriens, eux aussi, regardent comme ἀγένητα les éléments sensibles du monde : d'après Plutarque et Stobée, *Placita* (Diels, 311) : Ἐπίκουρος ἔφη τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγένητα, ἀδιάφθαρτα. Cf. *Epitome* de Plutarque, *ibid.*, p. 528.

[2] Ce passage d'Aristide ne se trouve pas dans le texte grec, mais dans la version syriaque, ch. i.

Cette discussion est particulièrement développée au chapitre 5 du *Dialogue* de Justin : en voici les passages principaux :

> « On ne doit pas dire que l'âme est immortelle ; car si elle est immortelle, il est évident qu'elle est aussi non produite (ἀγέννητος). — Elle est en effet non produite et immortelle d'après certains philosophes appelés platoniciens. — Dis-tu aussi que le monde est non produit ? — Il en est qui le disent ; mais, pour moi, je ne suis pas de leur avis. — Tu fais bien. Car comment peut-on croire qu'un corps... qui change, périt et naît chaque jour, n'a pas été produit par une cause ? Mais si le monde est produit (γεννητός), il faut bien que les âmes aussi aient été produites (γεγονέναι)... — Elles ne sont donc pas immortelles ? — Non, puisque le monde lui aussi nous paraît produit (γεννητός)... — Ta doctrine est-elle donc celle que Platon, dans le *Timée*, suggère au sujet du monde, quand il dit qu'il est corruptible en tant qu'il est produit, mais que, par une volonté de Dieu, il sera exempt de la destruction ?... Car tout ce qui est après Dieu... est corruptible par nature, peut disparaître et n'être plus. Seul Dieu est non produit et incorruptible (ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος), et c'est ce qui fait qu'il est Dieu, mais tous les autres êtres, qui sont après lui, sont produits et corruptibles (γεννητὰ καὶ φθαρτά). C'est pourquoi les âmes meurent et sont châtiées ; car si elles étaient non produites (ἀγέννηται), elles ne pécheraient pas... L'être non produit est semblable, égal et identique à l'être non produit... ; c'est pourquoi il ne peut y avoir plusieurs êtres non produits ; car, s'il y avait quelque différence entre eux, tu n'en pourrais trouver la cause ; mais, poursuivant ta spéculation à l'infini, tu devras enfin, de fatigue, t'arrêter à un être unique non produit, et tu diras qu'il est la cause de tout. »

Toute cette discussion est dominée par les thèses qui sont classiques depuis Platon et Aristote : seul l'être qui est ἀγέννητος est, par nature, ἄφθαρτος ; cet être, non produit et incorruptible, est unique, et il est le principe de tous les autres êtres ; c'est ce que nous avons déjà rencontré chez Platon : ἀρχὴ δὲ ἀγένητον, et chez Aristote : τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον.

---

[1] Les textes de Justin et d'Athénagore sont indiqués par Goodspeed, *Index Apologeticus*. Quant à la forme du mot, la tradition manuscrite de Justin et d'Athénagore atteste ἀγέννητος ; nous la suivons ; pour Théophile, le choix entre les deux formes est incertain, Otto écrit ἀγένητος ; dans le texte de la Sibylle (fragm. I, 7) cité par Théophile (II, 36), la forme ἀγένητος est garantie, et exigée, par le mètre des vers.

Les autres textes de saint Justin où l'on rencontre le mot ἀγέννητος affirment semblablement la transcendance de Dieu par rapport à tous les autres êtres : Dieu est dit ἀγέννητος καὶ ἀπαθής [1], plus souvent ἀγέννητος καὶ ἄρρητος (*Apol.*, II, 6, 1 ; 12, 4 ; 13, 4 ; *Dial.*, 126, 2 ; 127, 1-2). Dans le dernier de ces textes, il nous apparaît aussi comme immobile, loin du monde, incapable de descendre lui-même parmi nous [2]. Dans quelques passages, ce Θεὸς ἀγέννητος est décrit comme le Père du Christ, son Fils premier-né (*Apol.* I, 14, 1-2 ; cf. 49, 5 ; 53, 2 ; *Dial.*, 126, 2), ou comme le Père de l'univers (*Dial.*, 114, 3).

Chez Athénagore, l'influence platonicienne est très apparente ; il oppose entre elles la divinité non produite et éternelle (τὸ θεῖον ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον) et la matière produite et corruptible (τὴν ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν, *Leg.*, 4, 1). Ce Dieu ἀγέννητος est en même temps décrit comme éternel (ἀΐδιος, 4, 1 ; 6, 2 ; 10, 1 ; 19, 1 ; 22, 2. 3 ; 30, 3) ; impassible (ἀπαθής, 8, 22 ; 10, 1) ; indivisible (ἀδιαίρετος, 8, 2) ; invisible (ἀόρατος, 10, 1) ; incompréhensible (ἀκατάληπτος καὶ ἀχώρητος, 10, 1) ; intelligible et non sensible : περὶ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ διαλαμβάνων ὁ Πλάτων τὸ μὲν ἀεὶ ὄν, τὸ νοητόν, ἀγέννητον εἶναι διδάσκει (19, 1).

Même préoccupation philosophique chez saint Théophile : Dieu est sans principe, parce qu'il est non produit (ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγένητός ἐστιν, I, 4). Il l'est seul : si l'on voulait prétendre que la matière aussi est ἀγένητος, il faudrait admettre qu'elle est « immuable et égale à Dieu » : εἰ καὶ ἡ ὕλη ἀγένητος ἦν, καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἰσόθεος ἦν· τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτόν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον (II, 4). La même affirmation est empruntée plus bas (II, 36) par Théophile aux livres sibyllins.

La même conception philosophique se reconnaît chez les apologistes latins :

TERTULLIEN, *adv. Marc.*, I, 3 : « Deum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine [3]. »

---

[1] *Apol.* I, 25, 2. De même chez Ignace, *Ephes.*, 7, 2, le Christ est décrit dans sa vie divine comme ἀγέννητος et ἀπαθής. On retrouvera ces deux termes unis de même chez Athénagore, *Legat.*, 8, 2 ; 10, 1.

[2] μὴ ἡγήσησθε αὐτὸν τὸν ἀγέννητον Θεὸν καταβεβηκέναι ἢ ἀναβεβηκέναι ποθέν.

[3] Ces derniers mots, depuis *innatum*, sont tenus par Kroymann pour interpolés.

Minucius Felix, *Octav.*, 21, 10 : « Divinum autem id est, quod nec ortum habet nec occasum[1]. »

Arnobe, *adv. nat.*, I, 31 : « Prima enim tu causa es,... infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus... »

En résumé, les apologistes qui parlent du Θεὸς ἀγέννητος ne font que reprendre et poursuivre une controverse philosophique qui était classique à leur époque : Dieu seul est ἀγέννητος, de même que seul il est éternel, impassible, incorruptible, invisible, incompréhensible. Si l'on compare ces textes avec ceux de saint Ignace, surtout *Ephes.*, 7, 2 et *Polyc.*, 3, 2, on reconnaît dans les textes du saint martyr le même ensemble d'attributs divins : ἀγέννητος, ἀπαθής, ἄχρονος, ἀόρατος. Tous ces attributs, qu'ils soient appliqués au Père comme ils le sont par les apologistes, ou au Fils comme ils le sont par Ignace, caractérisent la transcendance et l'indépendance de la nature divine; ils laissent de côté le mystère de la génération divine.

Le dernier texte que nous ayons à considérer dans la littérature chrétienne du deuxième siècle est le plus important de tous : il se lit chez saint Irénée[2], qui se rattache si étroitement à saint Ignace d'Antioche. Comme les précédents, il présente ἀγέννητος comme un attribut essentiel de la divinité; comme eux aussi, il lie étroitement les deux prédicats ἀγέννητος, ἄφθαρτος; mais, de plus, il fait comprendre comment l'homme qui, par sa nature, appartient à la corruption et au devenir, parvient à l'ἀφθαρσία, grâce à l'action commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit; les trois personnes divines, qui possèdent essentiellement ce privilège d'être non produites et incorruptibles, le communiquent gracieusement à l'homme. On retrouve ici, sous une autre forme, l'affirmation de saint Ignace, le maître de saint Irénée : par sa nature divine, le Fils est ἀγέννητος (cf. *supra*, p. 550).

Dans l'ancienne traduction latine [*Haer.*, IV, 38, 1-4 (*P. G.*, VII,

---

[1] Cf. la traduction, citée ci-dessus, du *Phèdre* dans les *Tusculanes :* « Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam. »

[2] Nous devons mentionner un autre passage de saint Irénée, où est rapportée la doctrine des Valentiniens : I, 1, 1 (*P. G.*, VII, 445) : « Dicunt esse quemdam in invisibilibus... perfectum Æonem... Cum autem a nullo caperetur, et esset invisibilis, sempiternus, et ingenitus in silentio et quiete multa fuisse... » ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀίδιόν τε καὶ ἀγέννητον... Le mot ἀγέννητος est accompagné ici des mêmes attributs que chez les apologistes et chez saint Ignace : incompréhensible, invisible, éternel.

1105-1109], le mot ἀγέννητος est presque toujours rendu par *infectus*, exceptionnellement par *innatus*. Le texte grec, conservé dans les *Sacra Parallela*, a été édité par Halloix, puis par Harvey et Massuet, et plus récemment par Holl (*TU*, *NF*, v, 2, p. 66-67).

De cette étude on conclura que le terme ἀγένητος est bien, comme le répète Athanase, un terme d'origine philosophique; les textes de Platon sont présents à la pensée de la plupart des auteurs qui l'emploient; il garde toujours, au moins pendant le deuxième siècle, ce sens philosophique : il oppose ce qui est à ce qui devient : d'un côté, c'est une réalité éternelle, immuable, objet de science; de l'autre, c'est une apparence, qui a eu un commencement et qui aura une fin, qui est corruptible. Dans ces termes, le problème se pose pour tous les philosophes, par rapport à Dieu, au monde, à l'âme. On trouvera tantôt ἀγέννητος et tantôt ἀγένητος, l'idée sera la même. Dans les textes latins on lit, de même, tantôt *quod non oritur, sine ortu, infectus*, tantôt *non natus, ingenitus*; et, sous ces formes différentes, c'est la même discussion qui se poursuit.

Quand on a présent à l'esprit cet état du problème au début de l'ère chrétienne, le texte d'Ignace ne peut faire de difficulté : ce qu'il affirme manifestement, c'est que, par sa nature humaine, le Christ appartient au monde de la corruption; par sa nature divine, au monde de l'incorruptibilité; c'est ce qu'on retrouvera chez Irénée, IV, 38, 4 : « differentiam infecti Dei et nunc facti hominis »; c'est aussi la même valeur des termes qu'on retrouve dans le texte de Philon (*quis rer. divin. heres*) rappelé ci-dessus : le logos n'est ni « non produit », ni « produit ». Il n'est pas question en tout ceci de la génération divine; l'ἀγεννησία n'est pas un attribut personnel, propre au Père; c'est une propriété essentielle de la nature divine, et on voit en effet dans le texte d'Irénée qu'elle appartient non seulement au Père, mais au Fils et à l'Esprit-Saint. Il en va de même chez Ignace.

NOTE D

LE FILS DE DIEU ET LA LOI.

Au cours du deuxième siècle et au commencement du troisième, on rencontre chez plusieurs auteurs chrétiens cette affirmation : La Loi, c'est le Fils de Dieu.

Les textes principaux sont les suivants :

Kerygma Petri, fr. 1 ap. Clem. Alex., *Strom.* i, 29, 182, 3 : ἐν δὲ τῷ Πέτρου Κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον. ii, 15, 68, 2 : ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν. *Eclog. prophet.*, 58 : νόμος καὶ λόγος αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγεται, ὡς Πέτρος ἐν Κηρύγματι καὶ ὁ προφήτης· ἐκ γὰρ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ.

Hermas, *Simil.* viii, 3, 2 : τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα... νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.

Just., *Dialog.*, 11, 2 : αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή. 43, 1 : ... Χριστόν, ὅστις καὶ αἰώνιος νόμος καὶ καινὴ διαθήκη τῷ παντὶ κόσμῳ ἐκηρύσσετο προελευσόμενος. 51, 3 : ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστός. 118, 3 : ... θεοσεβέστεροι εὑρεθῶμεν διὰ τῆς κλήσεως τῆς καινῆς καὶ αἰωνίου διαθήκης, τουτέστι τοῦ Χριστοῦ.

Clem. Alex., *Strom.*, vii, 3, 16, 5 : ὁ πάντων ἡγεμὼν... νόμος ὢν ὄντως καὶ θεσμὸς καὶ λόγος αἰώνιος... οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής...

Acta Joannis, 112 (éd. Bonnet, p. 212).

On aura remarqué dans les textes de Justin le rapprochement des deux idées de loi et d'alliance : le Fils de Dieu est l'une et l'autre. Barnabé, 14, 7, avait déjà cité en ce sens le texte d'Isaïe, xlii, 6 : ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν.

Cette identification du Fils de Dieu et de la loi peut s'entendre en deux sens différents : on peut signifier par là que le Christ est le législateur qui nous a donné une loi nouvelle et définitive ; on peut aller plus loin et voir en Jésus-Christ la Loi elle-même. La première thèse est classique dès l'origine du christianisme ; fréquemment affirmée par saint Paul, elle est reprise par l'auteur de la lettre de Barnabé, par saint Justin, saint Irénée et bien d'autres[1] ; il est inutile de nous y arrêter. La seconde thèse a pour nous plus d'importance. Pour en comprendre le point de départ, il faut se rappeler les spéculations rabbiniques relatives à la Thora[2] : la Thora est conçue comme une hypostase, non pas éternelle, mais préexistante au monde[3] ; elle est la première des sept choses qui furent créées avant la création du monde, et on en trouve la preuve dans le texte des *Proverbes*, VIII, 22 : « Iahvé m'a créée comme le principe de ses voies, comme la première de ses œuvres, jadis »[4] ; c'est par elle que le monde a été créé[5] ; c'est à elle que Iahvé s'adresse quand il dit : « Faisons l'homme[6] » ; elle est la fille de Iahvé, qui l'a donnée comme épouse à Israël[7] ; ailleurs elle est représentée comme le véritable pain du ciel[8].

Certains détails ont pu être suggérés par une réaction contre l'usage chrétien ; mais l'ensemble est sûr et nous fait connaître les spéculations rabbiniques contemporaines des premières années du christianisme. La Loi, conçue comme une hypostase sur le modèle de la Sagesse, attirait à elle des attributs, des textes bibliques que les chrétiens vont appliquer au Fils de Dieu. On comprend dès lors la thèse que nous étudions : la Loi véritable, la Loi éternelle, ce n'est point cette Thora que les Juifs imaginaient comme la Fille de Dieu, comme la première de ses œuvres, comme la conseillère et l'instrument de la création, c'est le Christ, le vrai Fils de Dieu, son premier-né, son conseiller, celui par qui il a tout fait.

La polémique anti-judaïque suggérait cette thèse ; la philosophie hellénique lui prêtait aussi son appui : pour les Grecs, particulièrement pour les stoïciens, le logos était la loi du monde; puisque le Fils de Dieu est le Logos, il est donc aussi la Loi ; aussi voit-on ces deux titres, Logos et Loi, associés dans le *Kerygma Petri* et dans tous les textes de Clément d'Alexandrie ; c'est chez Clément, comme il fallait s'y attendre, que cette conception hellénistique est particulièrement apparente : aux deux termes νόμος et λόγος il ajoute encore θεσμός (destin), qui en accentue la portée. Chez Hermas, au contraire, c'est l'influence juive qu'on reconnaît surtout dans la Loi, symbolisée par l'arbre, puis identifiée au Fils de Dieu[1].

---

[1] Cf. Archambault, n. sur Justin, *Dial.*, 11, 2, p. 52.

[2] Cf. C. A. Bugge, *Das Gesetz und Christus*, *Zeitschr. f. NTW*, IV (1903), p. 89-110, surtout p. 92-93 ; art. du même auteur dans la *Revue d'Hist. et de Phil. rel.*, 1924, p. 453-454 ; Strack-Billerbeck, *Kommentar*, II, p. 353 sqq.

[3] Sur la durée de cette préexistence, v. les textes réunis par Strack, p. 354 ; les uns lui donnent la durée de 974 générations ; les autres, 2000 ans.

[4] *Bereschit Rabba*, 17 (Bugge, 92) ; cf. *Ex. R.*, 30 (89 d) (Strack, 353).

[5] *Tanchuma* (Bugge, 92).

[6] *Bereschit Rabba* (ib., 93).

[7] *Seder Theruma* dans *Schemoth Rabba* (ib.).

[8] *Chagiga*, 14 b (ib., 94). Strack, 88, 183, écrit au contraire : « L'expression pain de vie ne se trouve pas chez les rabbins ; on trouve pain du monde futur, mais c'est à un autre sens ; cela signifie le pain qui sera donné aux justes dans l'autre monde. »

---

[1] Bugge fait remonter cette thèse beaucoup plus haut que le *Kerygma Petri* ou que le *Pasteur*, jusque dans le Nouveau Testament : il la voit, par exemple, dans *Jo.*, I, 17 ; *Jo.*, VI, 31 sqq. ; *Rom.*, X, 4-11 ; I *Cor.*, X, 2-4 ; dans le discours de saint Étienne (*Act.*, VI, 14) ; *Ephes.*, II, 14 et 20 ; avant tout, dans *Rom.*, VI-VIII. Nous ne le suivrons pas dans toutes ces interprétations, pour le moins très fragiles, moins encore dans les conjectures faites (p. 97-99) pour saisir dans l'apocalyptique juive et la piété messianique les origines de cette identification.

NOTE E

LE FILS DE DIEU ET LES ANGES DANS LE PASTEUR D'HERMAS.

Nous n'avons pas à décrire ici toute l'angélologie d'Hermas, mais seulement à rechercher les relations du Fils de Dieu et des anges.

§ 1. — Le Fils de Dieu et l'Ange glorieux.

Cette question se pose d'abord au sujet d'un ange qu'Hermas distingue de tous les autres : c'est l'ange très vénérable, glorieux, saint, qui dans son livre apparaît revêtu d'une majesté et d'une puissance particulière. Cet ange est-il identique au Fils de Dieu ? La question a été souvent débattue, et doit être discutée ici[1].

Les textes à considérer sont les suivants :

Vis. v, 2. Le Pasteur dit à Hermas : « Je suis envoyé par l'ange très vénérable, ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, pour habiter avec toi tout le reste de ta vie. »

Mand. v, 1, 7. Le Pasteur, parlant de la colère, dit à Hermas : « Tous ceux-là l'éviteront, qui feront pénitence de tout leur cœur ; car je serai avec eux, et je les garderai ; car ils ont tous été justifiés par l'ange très vénérable, ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου. »

---

[1] *Cf.* contre l'identification de l'Ange et du Fils de Dieu, Zahn, p. 263-280 ; pour l'identification, Hilgenfeld, *in Sim.* v, 4, 4 ; Harnack, *ib.* ; Funk, *ib.* ; Lelong, xxxix ; Tixeront^4, 127 : « Qu'il ait confondu le Saint-Esprit avec le premier ange, l'ange très vénérable, la chose est plus vraisemblable ; qu'il l'ait confondu avec Michel, il y a plus de doute : il paraît plutôt les opposer l'un à l'autre dans la *Simil.* viii, 3, 2, 3. » Ce texte a été supprimé par Tixeront dans ses dernières éditions. Baumgaertner, 327, discute et écarte l'identification du Fils de Dieu avec Michel ; il ne parle pas de son identification avec le grand ange.

Dibelius, p. 575, estime que cet ange est identique au Fils de Dieu incarné, mais non au Fils de Dieu préexistant, à la Porte, mais au Rocher, et il l'interprète ainsi : d'après *Vis.* ii, 2, 7 et *Sim.* ix, 24, 4 ; 25, 2 ; 27, 3, les justes sont après leur mort mis au rang des anges ; on entendrait dans le même sens le sort accordé à la chair du Christ : *Sim.* v, 6, 7.

Sim. v, 4, 4 : « Le Seigneur est plein de miséricorde, et tous ceux qui le prient avec persévérance reçoivent de lui ce qu'ils demandent. Toi donc, qui as été fortifié par le saint ange, ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου, et qui as reçu de lui une telle grâce de prière, et qui n'es pas paresseux, pourquoi ne demandes-tu pas au Seigneur l'intelligence? Il te l'accorderait. »

Sim. vii, 1 : « Il faut que tu sois affligé : ainsi l'a ordonné l'ange glorieux, ὁ ἔνδοξος ἄγγελος : il veut que tu sois éprouvé. »

Ib., 3 : « Si les miens ont mal agi, de sorte que l'ange glorieux, ὁ ἔνδοξος ἄγγελος, en ait été irrité, moi, qu'ai-je fait? »

Ib., 5 : « Il faut que tu sois affligé, selon que l'a ordonné cet ange du Seigneur, ὁ ἄγγελος κυρίου ἐκεῖνος, qui t'a confié à moi. »

Sim. viii, 1, 2 : « Un glorieux ange du Seigneur, ἄγγελος τοῦ κυρίου ἔνδοξος, d'une taille colossale, se tenait sous le saule. »

Ib., 3 : « L'ange, ὁ ἄγγελος, déposa la faucille. »

Ib., 5 : « L'ange, ὁ ἄγγελος, qui avait distribué les rameaux à la foule, les leur redemanda... Et l'ange du Seigneur, ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου, prenait ces rameaux et les examinait. »

Ib., 6 : « L'ange, ὁ ἄγγελος, faisait ranger à part ceux qui lui remettaient de pareils rameaux. »

Ib., 16 : « D'autres venaient, portant leurs rameaux verts, tels qu'ils les avaient reçus de l'ange, παρὰ τοῦ ἀγγέλου,... et l'ange, ὁ ἄγγελος, en éprouvait une grande joie. »

Ib., 17 : « ... et l'ange en éprouvait une grande joie » (texte rétabli d'après la version latine).

Ib., 18 : « D'autres rendaient leurs rameaux verts, avec des pousses, et ces pousses avaient comme une sorte de fruit... et l'ange, ὁ ἄγγελος, en tressaillait d'allégresse. »

Sim. viii, 2, 1 : « L'ange du Seigneur, ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου, ordonna d'aller chercher des couronnes. »

Ib., 5 : « Quand l'ange, τὸν ἄγγελον, eut achevé tout cela, il dit au Pasteur... »

Ib., 6 : « Quand l'ange, τὸν ἄγγελον, fut parti, le Pasteur me dit... »

Sim. viii, 3, 3 : « L'ange grand et glorieux, c'est Michel, celui qui a pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne. ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβέρνων... »

Sim. viii, 4, 1 : « Le Pasteur s'assit à la place de l'ange, τοῦ ἀγγέλου. »

Sim. ix, 1, 2 : « Tant que ta chair était trop faible, aucune révélation ne t'a été faite par le ministère d'un ange, δι' ἀγγέλου ; mais quand l'Esprit t'eut donné du courage, quand tu fus devenu assez fort pour supporter la vue d'un ange, ἄγγελον ἰδεῖν, alors la construction de la tour te fut montrée par l'Église;... maintenant c'est par un ange, ἀγγέλου, que le même Esprit te communique ses révélations. »

Ib., 3 : « C'est pour cela que je t'ai été donné par l'ange glorieux, ἐδόθην ὑπὸ τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου, pour habiter dans ta maison. »

De ces textes il faut rapprocher deux passages de la IXe *Parabole* où le même personnage est représenté sous les traits d'un homme colossal et glorieux : ces passages ont été traduits ci-dessus (p. 380 sq.) ; nous en donnerons ici le texte grec :

Sim. IX, 6, 1 : Καὶ ἰδοὺ μετὰ μικρὸν βλέπω παράταξιν ἀνδρῶν ἐρχομένων καὶ εἰς τὸ μέσον ἀνήρ τις ὑψηλὸς τῷ μεγέθει, ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν, καὶ οἱ ἓξ ἄνδρες οἱ ἐπὶ τῆς οἰκοδομῆς... (les mots qui suivent « marchaient près de lui, à sa droite et à sa gauche... » manquent dans le texte grec et sont rétablis d'après la version latine).

Sim. IX, 12, 8 (interprétation de la vision précédente) : ὁ ἔνδοξος, φησίν, ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστι, κἀκεῖνοι οἱ ἓξ οἱ ἔνδοξοι ἄγγελοι εἰσι δεξιὰ καὶ εὐώνυμα συγκρατοῦντες αὐτόν. τούτων, φησί, τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόξων οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ...

Dans la Xe *Parabole*, le même ange revient près d'Hermas ; il lui adresse une exhortation morale, qui se présente comme une confirmation du livre entier, mais qui n'ajoute aucun trait nouveau à sa doctrine théologique ; le texte grec manque pour cette parabole ; il est suppléé par la version latine ; en voici les premières lignes, qui mettent en scène le grand ange :

Simil. X, 1, 1 : « Postquam perscripseram librum hunc, venit nuntius ille, qui me tradiderat huic pastori, in domum, in qua eram, et consedit supra lectum, et adstitit ad dexteram hic pastor. »

Dans tous les textes que nous venons de reproduire, à l'exception peut-être de *Simil.* IX, 1, 2[1], on ne peut douter qu'il ne s'agisse du même personnage : ce personnage, cet être surhumain, appelé ange vénérable, ange saint, ange du Seigneur, ange glorieux, est certainement le même qui, dans *Simil.* IX, 6 et 12, apparaît comme un homme d'une taille colossale, un homme glorieux, entouré des six anges glorieux qui lui font cortège. L'ange glorieux, comme l'homme glorieux, c'est le maître de la tour; c'est lui qui en a commandé la construction par le ministère de ses six assesseurs[1]; c'est lui qui vient l'inspecter; il est entouré des six hommes glorieux qui se tiennent à sa droite et à sa gauche (IX, 6, 1); ces six hommes, dira plus bas le Pasteur (IX, 12, 8), ce sont les six anges glorieux. Une baguette à la main, il vérifie chacune des pierres, et fait enlever toutes celles qui apparaissent mauvaises; sous un autre symbole, c'est bien le rôle que la VIII^e^ *Parabole* réservait à l'ange glorieux : c'était lui qui redemandait à chacun le rameau qu'il lui avait confié, qui l'examinait, et qui prononçait en conséquence la sentence que chacun méritait.

---

[1] Dans ce texte il n'est pas parlé de « l'ange », mais d'« un ange » ; on peut se demander s'il s'agit là de l'ange glorieux, ou d'un autre ange, ministre des révélations de l'Esprit ; le texte est si tourmenté, si obscur, que la question est difficile à résoudre. Dibelius remarque à ce sujet : « Die Verbindung zwischen Christologie und Angelologie ist freilich nicht völlig geglückt und nicht restlos durchgeführt, vgl. wie *Sim.* IX, 1, 2. 3. der in dem Hirtenengel wirkende Geist (= Sohn Gottes) und der herrliche Engel, von dem der Hirt abgesandt ist und der mit dem Sohne Gottes, dem Führer der Engel, zweifellos identisch ist, ohne Beziehung nebeneinanderstehen. » (p. 575).

Ce rôle de maître de la tour, c'est-à-dire de l'Église, de juge et seigneur des chrétiens, n'appartient qu'au Fils de Dieu; on n'est donc pas surpris de lire, IX, 12, 8 : « L'homme glorieux, c'est le Fils de Dieu. »

Mais cette identification reconnue, une question plus difficile se pose : d'où vient chez Hermas cet ange glorieux? pourquoi le Fils de Dieu est-il le plus souvent représenté comme un ange?

Si l'on se reporte à la liste ci-dessus, on constate que cet ange n'apparaît que dans la deuxième partie du livre, à laquelle la vision V sert d'introduction. Dans ce passage, où il figure pour la première fois, il est nommé par le Pasteur comme un personnage bien connu d'Hermas et des lecteurs : « Je suis envoyé par l'ange très vénérable pour habiter avec toi... » On ne sent pas le besoin d'expliquer qui est cet ange très vénérable. Il en va de même dans les textes suivants. Il semble donc que cet ange n'a pas été imaginé par Hermas, mais qu'il appartient à une tradition antérieure. Son rôle est celui qu'il gardera dans tout le livre, et qui convient en effet au Fils de Dieu : Seigneur des hommes et des anges, il confie Hermas à la garde d'un ange; c'est lui aussi qui justifie les pénitents (*Mand.* V, 1, 7); c'est lui qui donne la grâce de force (*Sim.* V, 4, 4); les vierges, symboles des vertus, sont des « puissances du Fils de Dieu » (*Sim.* IX, 13, 2); et, en effet, quand l'homme glorieux s'approche de la tour, les vierges courent à sa rencontre et lui font cortège (IX, 6, 2); il en dispose, comme des anges, et les envoie habiter chez les hommes[2].

---

[1] IX, 3, 1 : remarquer que, dans ce texte comme dans IX, 6, 1, il est question de six hommes grands et glorieux; dans l'interprétation (12, 8) ce seront les six anges glorieux; de même, leur chef apparaîtra tantôt comme un ange glorieux, tantôt comme un homme glorieux.

[2] *Sim.* X, 3, 1 : « Misi autem tibi has virgines, ut habitent tecum. »

Tout cela est parfaitement cohérent; cela confirme l'identification, que nous avons reconnue, de l'ange glorieux et du Fils de Dieu, mais cela ne nous révèle pas l'origine de cet ange glorieux. C'est dans les *Paraboles* qu'il la faut chercher; c'est là qu'il se manifeste le plus souvent et le plus clairement. Parmi les noms qu'Hermas lui donne dans ces chapitres, il en est un qui n'a guère été remarqué, et qui est révélateur : c'est « l'ange du Seigneur » (*Sim.* VII, 5; VIII, 1, 2. 5; VIII, 2, 1). Cet ange du Seigneur n'est-il pas l'Ange de Iahvé, ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου, dont il est si souvent question dans les récits bibliques des théophanies? Cet ange de Iahvé était déjà identifié par Philon avec le logos [1]; les apologistes et beaucoup d'autres Pères y verront le Fils de Dieu; cette identification, préparée par les Juifs, admise par beaucoup de chrétiens, n'est-ce pas elle qui a inspiré Hermas? Les paraboles, où l'ange apparaît surtout, ne sont qu'une suite de visions : n'était-il pas naturel que le Fils de Dieu y fût représenté par Hermas sous la forme de l'ange du Seigneur, appelé aussi l'ange glorieux?

Un texte de Clément d'Alexandrie confirme cette supposition : il explique, au v^e *Stromate*, le changement du nom d'Abraham : tant que le patriarche ne considéra que les choses d'ici-bas, il s'appela Abram; mais quand il passa de la science de la nature à la science de Dieu, son nom fut changé en Abraham [2]; or il parvint à cette connaissance théologique, « soit en contemplant en esprit le Fils, comme quelques-uns l'interprètent, soit en contemplant un ange glorieux, soit en arrivant de quelque autre façon à connaître Dieu comme étant transcendant à tout ce qui est créé [3] ». Cette transformation d'Abraham était un des lieux communs de l'exégèse juive [4]; on voit par ce texte de Clément la diversité des interprétations, la vision qui aurait ainsi transformé Abraham étant pour les uns une vision du Fils de Dieu, pour les autres, une vision d'un ange glorieux : cet ἄγγελος ἔνδοξος n'est-il pas l'ange des théophanies, et la dépendance si étroite où Clément se trouve vis-à-vis du *Pasteur* d'Hermas[1] ne nous permet-elle pas de supposer que la tradition exégétique dont Clément est témoin a exercé aussi son influence sur Hermas?

---

[1] Cf. *Origines*, p. 217-220.

[2] Cette exégèse est, en grande partie, inspirée par Philon, *de Cherubim*, 4-7 (I, 139), dont le texte est partiellement transcrit.

[3] ἤτοι τὸν υἱὸν ἐν πνεύματι θεασάμενος, ὡς ἐξηγοῦνταί τινες, ἤτοι ἄγγελον ἔνδοξον, ἢ καὶ ἄλλως ἐπιγνοὺς θεὸν κρείττονα τῆς ποιήσεως... (*Strom.* V, 1, 8, 6).

[4] Philon y revient sans cesse ; en dehors du texte du *De Cherubim* rappelé ci-dessus, on peut voir *Leg. alleg.*, III, 83 (I, 88); *De gigant.*, 62 sqq. (I, 271); *de mutat. nom.*, 66 sqq. (I, 588); *De Abrah.*, 82 sqq. (II, 13). Ces références sont données par Stählin, dans sa note sur ce passage de Clément.

Si cette interprétation est exacte, on n'a plus lieu d'être surpris de l'identification de l'ange glorieux et du Fils de Dieu ; Hermas en cela n'a point innové : il n'a pas méconnu la transcendance du Christ, il ne l'a pas abaissé au rang des anges ; il a seulement emprunté à l'exégèse de ses devanciers et de ses contemporains cet Ange du Seigneur ; il en a fait le principal personnage de ses visions ; il l'a représenté, en dehors même des tableaux symboliques de ses *Paraboles*, comme le maître des anges et le Seigneur des chrétiens ; mais cet ange vénérable, saint, glorieux, n'est pas autre chose qu'une apparition du Fils de Dieu.

§ 2. — **Le Fils de Dieu et Michel.**

Michel n'est nommé qu'une seule fois dans le *Pasteur :* dans le texte de la VIII^{e} *Parabole,* 3, 3, cité ci-dessus, p. 652 : « L'ange grand et glorieux, c'est Michel, qui a pouvoir sur ce peuple et le gouverne ; car c'est lui qui leur donne la loi et la met dans le cœur des croyants... »

Cette affirmation est catégorique, et il semble, à première vue, que tout ce qui, dans le *Pasteur,* est dit de l'ange glorieux, doit s'appliquer à Michel, qui deviendra, de ce fait, identique au Fils de Dieu : conclusion logique, sans doute, mais qui ne tient pas assez compte des habitudes d'esprit d'Hermas et de ses procédés de composition.

Nous avons constaté, en étudiant la VIII^{e} *Parabole* (*supra,* p. 377), que plus d'un trait en était emprunté à la tradition juive : le symbolisme des rameaux fleuris, l'identification de la Loi avec l'arbre immense, l'arbre de vie ; le personnage de Michel vient de la même source : « il a pouvoir sur ce peuple, et le gouverne », c'est en effet le rôle que lui reconnaît la tradition juive[2]. Nulle part ailleurs Hermas ne lui attribue ce rôle, jamais il ne le nomme ; il serait tout à fait téméraire de s'appuyer sur cette mention isolée et empruntée pour prêter à Hermas une théologie qui ferait de Michel le Fils de Dieu[3].

---

[1] Cf. *supra*, p. 346 sqq,

[2] Cf. LUEKEN, *Michael,* p. 148 sqq., qui voit aussi dans cette parabole une tradition juive : le rôle, attribué d'abord à Michel, passe au Fils de Dieu.

[3] On trouve dans la IX^{e} *Parabole* un emprunt juif du même genre,

§ 3. — Les six anges premiers créés

Cette question n'a avec la théologie de la Trinité qu'un rapport indirect, et nous la traiterons brièvement; nous ne pouvons pas cependant la laisser de côté, parce qu'elle complète et éclaire quelques aspects de la doctrine du Fils de Dieu.

Les six anges figurent déjà dans les premières visions du Pasteur; ils assistent l'Église, qui apparaît à Hermas[1], et, sous ses ordres, travaillent à la construction de la tour[2]. Hermas sollicite de l'Église l'interprétation de tout ce qu'il a vu (III, 4, 1) : « Les six jeunes hommes qui travaillent à la construction, qui sont-ils, madame ? — Ce sont les saints anges de Dieu créés les premiers; c'est à eux que le Seigneur a confié toute sa création pour la faire croître, l'administrer et la gouverner tout entière en maîtres;

---

qui confirme notre interprétation : les douze montagnes sont interprétées d'abord comme les douze tribus, puis comme douze nations, enfin comme douze catégories de chrétiens. Hermas passe de l'une à l'autre de ces interprétations par des identités factices, dont il serait dangereux d'abuser : « ces douze tribus, qui peuplent le monde entier, sont douze nations, et ces nations diffèrent entre elles par leurs dispositions d'esprit » (IX, 17, 2). On devine sans peine que, dans la donnée empruntée par Hermas, il était question des douze tribus d'Israël; il leur a substitué douze nations, puis aux nations douze catégories de chrétiens; le lien qui rattache entre elles ces trois interprétations est purement artificiel; Hermas s'est attaché à ne rien effacer de son livre, à en maintenir tous les traits; l'exégète prendra avec eux plus de liberté; il laissera tomber les tribus d'Israël, et de même l'ange saint Michel.

[1] A la fin de la première vision, quatre jeunes gens apparaissent et emportent le siège sur lequel l'Église était assise; puis deux autres arrivent, la soutiennent par les bras et l'emmènent. Peut-être faut-il réunir ces deux groupes et y voir les six grands anges ; quand ils apparaîtront dans la vis. III, Hermas dira qu'il les a déjà vus (1, 6); mais il est très possible que cette identification soit faite par lui après coup; elle n'est pas suggérée par le premier texte; au contraire le thème des quatre hommes emportant le trône se rencontre dans la littérature hermétique : cf. Dhorme, *Revue biblique*, 1911, p. 400; Reitzenstein, *Poimandres*, p. 299, n. 2, et, chez Hermas lui-même, vis. III, 10, 1.

[2] Vis. III, 1, 6 : « Elle arriva avec les six jeunes hommes, que j'avais déjà vus... » 7. « Elle dit aux jeunes gens : Allez travailler à la construction. » III, 2, 5 : « La tour était construite par les six jeunes hommes qui étaient venus avec elle (la femme-Église), et d'autres hommes, par milliers, apportaient des pierres..., et les présentaient aux six jeunes hommes, et ceux-ci les recevaient et bâtissaient. »

c'est donc par eux que sera accomplie la construction de la tour. — 2. Et les autres, ceux qui apportent les pierres, qui sont-ils? — Eux aussi sont des saints anges de Dieu; mais ceux-là, les six, leur sont supérieurs. » A la fin de l'entretien, « les six jeunes hommes qui travaillaient à la construction s'approchèrent, et emportèrent la vieille femme vers la tour » (III, 10, 1).

Dans les *Paraboles* ces anges premiers-créés jouent un grand rôle : dans la v^e^, ils apparaissent comme les amis et les conseillers de Dieu[1]; dans la IX^e^, ils ont les mêmes fonctions que dans la troisième vision : ils dirigent la construction de la tour, et forment le cortège du personnage principal qui ici n'est plus l'Église, mais le Fils de Dieu. Nous avons remarqué leur dépendance vis-à-vis du Fils de Dieu : sans sa médiation, aucun d'eux ne peut avoir accès près de Dieu[2].

Cette doctrine des six anges se rattache à une ancienne tradition juive : on peut reconnaître ces six anges dans les « six hommes » d'Ezéchiel[3]; au livre d'Hénoch, 20, on trouve les six veilleurs : Uriel, Raphaël, Raguel, Michael, Sarakiel, Gabriel[4]; on les rencontre aussi dans certains textes rabbiniques[5].

Beaucoup plus souvent, surtout dans la littérature canonique, on rencontre les sept anges[6]. On les rencontre aussi dans le livre d'Hénoch[7], dans les *Testaments des douze Patriarches*[8], chez les gnostiques[1]. Clément d'Alexandrie connaît aussi « sept anges, dont la puissance est très grande, qui sont nés avant les autres et qui sont leurs chefs » ; il rapproche cette donnée de la croyance astrologique des Chaldéens, relative aux sept planètes[2].

---

[1] v, 5, 3. Les autres anges sont les pieux de la palissade (*ib.*).

[2] IX, 12, 8; cf. IX, 3, 1. 3. 4; 4, 4. 7; 5, 1; 6, 2; 12, 7. Cf. *supra*, p. 385.

[3] *Ezech.*, IX, 2; au milieu de ces six hommes, un scribe occupe, dans ce cortège, une place analogue à celle de l'Église ou du Fils de Dieu entouré des six anges, chez Hermas. Cf. GUNKEL, *Archiv f. Religionswissensch.*, I, 294; *z. relig. Verständnis des N. T.*, p. 40; BOUSSET, *Apocalypse*, p. 292.

[4] Le texte grec, suivi par MARTIN, ajoute un septième ange. Cf. Martin, p. XXVII.

[5] *Targ. jon. in Ex.* 34, 6; *Pirke de Rabbi Eliezer*, c. 4. Cf. GFROERER, I, 361; BOUSSET, *l. l.*, 291, n. 2.

[6] *Tob.*, XII, 15 (« Raphael, un des sept anges qui sont devant la Gloire du Saint »); *Apoc.* VIII, 2 (Les sept anges qui sont devant le trône de Dieu); cf. I, 4 (les sept esprits qui sont devant son trône); I, 20 (les anges des sept églises); III, 1 (celui qui a les sept esprits de Dieu et les sept astres); IV, 5 (les sept esprits de Dieu); V, 6 (les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre); VIII, 6 (les sept anges, qui ont les sept trompettes). Cf. *Origines*, note H, p. 628-631.

[7] *Hénoch*, 81, 5 (les sept saints); 87-89 et 90 (les sept hommes blancs); cf. MARTIN, p. XXVII.

[8] *Testament de Lévi*, 8, 2.

On peut se demander s'il faut, chez Hermas, compter six ou sept anges : le septième serait l'ange très vénérable, l'ange glorieux, dont les six autres forment le cortège. Cette interprétation[3] serait très vraisemblable, si nous n'avions à considérer que la IX^e^ *Parabole*, où l'ange du Seigneur pourrait en effet être considéré comme le septième ange ; mais il est plus difficile d'entendre ainsi la *vision* III, où l'Église apparaît comme une femme âgée, mais non comme un ange. Et comme la tradition antérieure à Hermas n'est pas unanime, il est plus prudent de ne compter chez lui que six anges ou, si l'on veut, de laisser la question ouverte.

Cette controverse sur le nombre des grands anges est d'ailleurs sans grande portée ; ce qui a beaucoup plus d'intérêt, c'est de remarquer chez Hermas cette croyance aux anges premiers-créés. Dans les textes de tendance gnostique que Clément d'Alexandrie réunira dans ses dossiers, *Eclogae* et *Excerpta*, cette doctrine des anges premiers-créés ou protoctistes prendra un développement inquiétant et menacera, sinon d'étouffer, du moins de voiler la théologie du Fils de Dieu. Ces excès n'apparaissent pas dans le *Pasteur*, du moins dans la IX^e^ *Parabole* ; la transcendance du Fils de Dieu est nettement sauvegardée, ainsi que le caractère unique et indispensable de sa médiation.

---

[1] Sur les sept archontes des gnostiques, cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 9-58.

[2] *Strom.*, VI, 16, 143 : ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]... La croyance aux anges premiers-créés ou protoctistes est particulièrement marquée dans les dossiers de Clément, qui constituent les *Eclogae* et les *Excerpta*. Cf. Collomp, *Revue de Philologie*, 1914, p. 22 et 31.

[3] Elle est défendue par Harnack, n. sur *vis.* V, 2 ; Funk, n. sur *sim.* IX, 3 ; Weinel, n. sur *vis.* III, 4, 1. Dibelius laisse la question incertaine (n. sur *vis.* III, 4, 1).

NOTE F

LE FILS DE DIEU ET L'ÉGLISE DANS LE PASTEUR D'HERMAS.

Un certain nombre de critiques estiment qu'Hermas a identifié l'Église, du moins l'Église idéale et préexistante, avec le Fils de Dieu[1]. Ils croient trouver l'affirmation de cette identité dans les premiers mots de la IX^e *Parabole :* « Je veux te montrer tout ce qu'a déjà montré l'Esprit-Saint, qui s'est entretenu avec toi sous la figure de l'Église; car cet Esprit est le Fils de Dieu. »

Il est sûr que ce passage, et tout ce paragraphe, est d'une rédaction particulièrement obscure (cf. *supra,* p. 379); il n'impose pas cependant l'identification qu'on croit y voir, et contre laquelle tout le livre proteste, surtout cette *Parabole* IX; Hermas lui-même développe un peu sa pensée dans les lignes suivantes : « La construction de la tour te fut montrée par l'Église; maintenant c'est par un ange que le même Esprit te communique ses révélations. » La IX^e *Parabole,* en effet, comme la III^e *Vision,* décrit la construction de la tour; mais dans la *Vision,* le personnage central est l'Église; ici c'est l'ange. Ceux qui identifient simplement l'ange glorieux et le Fils de Dieu, peuvent être tentés d'identifier aussi l'Église et le Fils, car de part et d'autre les relations sont les mêmes. Mais si dans l'ange glorieux, on reconnaît l'ange du Seigneur, l'ange des théophanies, on peut admettre que le Fils de Dieu qui communique par lui ses révélations, les communique, en d'autres circonstances, par l'Église, sans que, pour cela, on soit acculé à confondre pêle-mêle tous ces personnages célestes.

Et ce qui rend cette hypothèse tout à fait invraisemblable, ce sont les indications qu'on peut recueillir dans le livre entier, et particulièrement dans cette *Parabole* IX. Le rocher est le Fils de

---

[1] WEINEL, n. sur *vis.* III, 4, 1 et *Apokryphen*, p. 227; LELONG, p. LXXIX : « Nous trouvons dans le *Pasteur* cinq personnages qui paraissent tous identiques au Christ; on dirait cinq noms différents pour désigner le même être : le Fils de Dieu, le Saint-Esprit, l'ange Michel (*Simil.* VIII, 1, 2, 3), l'Église personnifiée (*Sim.* IX, 1, 1), et l'ange glorieux, saint, très vénérable »; DIBELIUS, p. 575.

Dieu ; la tour, que l'on construit sur ce rocher, c'est l'Église ; sans doute, cette construction sera si parfaite, que la tour semblera faire bloc avec le rocher, et cela exprime bien l'intime union du Christ et de l'Église ; mais cette union, quelque étroite qu'on la suppose, n'est pas identification[1]. C'est ce qu'indique aussi le titre donné au Fils de Dieu, de « maître de la tour », δεσπότης τοῦ πύργου (IX, 5, 7), et ce n'est pas là un titre donné en passant, c'est le rôle constant qu'il a dans cette parabole : c'est lui qui a commandé la construction de la tour, c'est lui qui la dirige et qui l'inspecte.

Il est vrai que la tour représente l'Église terrestre, historique, telle qu'elle se construit peu à peu parmi les hommes ; au-dessus de cette Église, Hermas en imagine une autre, une Église qui a été créée avant toutes choses, et pour laquelle le monde a été fait[2]. Il semble bien que, pour lui, il ne s'agisse pas seulement d'une préexistence idéale, dans les desseins de Dieu, mais d'une préexistence réelle. Nous retrouvons cette affirmation dans un écrit étroitement apparenté au *Pasteur*, la *IIa Clementis* (*supra*, p. 388 et 392). Mais, dans ce livre, l'Église n'est pas pour autant identifiée avec le Fils de Dieu ; « elle était spirituelle comme notre Jésus, et elle a apparu dans les derniers jours pour nous sauver » (14, 2). Remarquons enfin que, pour Hermas, l'Église préexistante ne se distingue pas aujourd'hui de l'Église historique ; la première est la femme âgée, qui lui apparaît dans les premières visions ; la deuxième est symbolisée par la tour ; mais la femme qui représente l'Église, pourra dire : « La tour que tu vois en construction, c'est moi, l'Église, moi qui te suis apparue tout à l'heure et précédemment » (*Vis.* III, 3, 3). Le Fils de Dieu, dans la IXe *Parabole*, ne pourra jamais parler ainsi : la tour sera son œuvre ; elle ne sera pas lui[3].

---

[1] C'est donc une exagération de dire, avec Dibelius, p. 572 : « So ist also die Kirche letzten Endes mit dem vorweltlichen Sohn Gottes identisch (der Turm mit dem Fels) ».

[2] *Vis.* II, 4, 1 : Hermas demande pourquoi l'Église lui est apparue comme une vieille femme : Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησί, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.

[3] De ce double aspect de l'Église résulteront dans les premières visions beaucoup de traits incohérents, l'Église étant à la fois la messagère et l'objet du message, à la fois la femme qui parle à Hermas et la tour que l'on construit. A cela s'ajouteront encore des emprunts insuffisamment transformés par l'écrivain, et qui prêteront à l'Église certains caractères de la Sibylle (cf. Dibelius, p. 451).

En terminant ces discussions, nous comprenons mieux, j'espère, le caractère du livre d'Hermas et la prudence qu'il impose à l'exégète. Les symboles dont il se sert sont souvent empruntés à une tradition antérieure; il les a modifiés, mais sans avoir assez de vigueur pour les transformer entièrement. Les interprétations qu'il en donne sont inspirées par le souci de l'enseignement immédiat qu'il en veut tirer; il ne se fait aucun scrupule d'en changer la valeur[1]; si l'on veut ramener à l'unité ces interprétations incompatibles, on ne fait que rendre les contradictions plus sensibles. Lui-même ne se corrige jamais explicitement; s'il n'est plus satisfait de ce qu'il a écrit précédemment, ile n l'efface pas mais, par des additions et des surcharges, il cherche à exprimer plus correctement sa pensée : ce procédé est particulièrement visible dans la *Parabole* ve. Ces surcharges ne peuvent pas dissiper l'obscurité, et souvent ne font qu'augmenter la confusion. A ces embarras de pensée il faut ajouter encore les insuffisances de l'expression; la langue d'Hermas n'est ni souple, ni nuancée; quand il veut interpréter ses symboles, il procède presque toujours par des affirmations d'identité[2]; si on veut presser ces formules, leur donner une valeur absolue et s'en servir comme de clés pour interpréter toute la théologie du *Pasteur,* on aboutit à cette série d'équations que nous avons rencontrée : le Fils de Dieu, c'est l'Esprit-Saint, c'est l'ange glorieux, c'est Michel, c'est l'Église.

Mais nous n'avons pas ici à signaler toutes ces contradictions, beaucoup moins encore à les résoudre.

[1] Ainsi la vieillesse de l'Église est interprétée d'abord comme un symbole de la préexistence de l'Église (*vis.* II, 4, 1), plus tard comme un symbole de la décadence des mœurs chrétiennes (*vis.* III, 11, 2).

[2] Par exemple dans la *Parabole* VIII, 3 : « Ce grand arbre, c'est la loi de Dieu;... cette loi, c'est le Fils de Dieu;... l'ange grand et glorieux, c'est Michel;... les rameaux, c'est la loi : ... » Si l'on voulait pousser à bout la méthode mathématique d'interprétation, on conclurait de tout cela : « Les rameaux, c'est le Fils de Dieu. »

NOTE G

L'INTERPRÉTATION DES THÉOPHANIES CHEZ LES APOLOGISTES ET LES ANTÉCÉDENTS DE CETTE DOCTRINE DANS LA SPÉCULATION HELLÉNIQUE ET JUDAÏQUE.

Les apparitions de Dieu ou théophanies, telles qu'elles sont rapportées dans l'Ancien Testament, sont communément interprétées par les apologistes en ce sens que ce n'est pas le Dieu suprême qui a apparu aux patriarches, mais le Verbe. Le détail de ces interprétations, les arguments sur lesquels on l'appuie, les conséquences qu'on en tire, tout cela est décrit dans les chapitres consacrés à Justin et aux autres apologistes ou théologiens du second siècle[1]. Pour comprendre cette argumentation, il est utile de connaître les points d'appui que les apologistes pouvaient trouver pour leur controverse dans les thèses de la philosophie hellénique et dans l'exégèse des Juifs alexandrins.

La philosophie religieuse des platoniciens du deuxième siècle est soucieuse avant tout de la transcendance divine; elle ne l'entend pas en toute rigueur; s'inspirant des données communes de la philosophie stoïcienne qui, depuis Posidonius, réagissent sur le platonisme et se mêlent à lui, elle reconnaît volontiers et décrit avec complaisance l'action de Dieu dans l'univers; elle identifie communément ce Dieu souverain avec le démiurge platonicien et aime à l'appeler l'Auteur et le Père de l'univers. Ainsi soit qu'on considère l'origine des choses, soit qu'on décrive le gouvernement actuel du monde, on ramène tout cela à Dieu comme à celui qui a tout fait et qui conduit tout. Cette conception est ainsi énoncée par Maxime de Tyr :

> « Parmi tant de contradictions qui mettent les hommes aux prises, on peut constater, sur la terre entière, cette loi, cette conception rationnelle reconnue par tous : il n'y a qu'un Dieu, roi et père de tous, et il y a beaucoup de dieux, enfants de Dieu et participant à son pouvoir. Voilà ce que dit le Grec, ce que dit le barbare, et celui qui habite au centre des continents et le riverain des mers, et le

---

[1] Cf. *supra*, p. 426, 465 sqq., 541.

sage, et l'ignorant... Qu'est-ce que tu vois là? Tes yeux te répondent : c'est le soleil. Qu'est-ce que tu entends? Tes oreilles te disent : c'est le tonnerre. Et toutes ces choses, agréables et belles, l'alternance et la succession des saisons, les divers climats, la génération des animaux, la croissance des fruits, qu'est-ce que tout cela? L'âme répond : ce sont des œuvres de Dieu, et elle le désire, et elle admire son art » (*Dissert.* XVII, 5).

Mais ce Dieu, dont on reconnaît partout l'action et qu'on aspire à contempler, on se le représente dans un lointain sublime, inaccessible aux sens et vers lequel l'âme elle-même ne peut être soulevée que par l'extase; ces textes ont été cités *supra*, p. 74 sqq.

La théorie esquissée dans cette page suppose donc un Dieu souverainement désirable, mais lointain, que l'intelligence seule peut atteindre, mais qu'elle n'atteint que si elle est soulevée jusqu'à lui par l'extase. Le Dieu ainsi conçu est bien supérieur sans doute aux dieux du paganisme vulgaire, et cette mystique est bien plus pure que la mystique orgiastique des mystères d'Isis ou de la Grande Mère; mais ce programme ambitieux est-il réalisable? L'âme peut-elle, sans appel de Dieu, sans secours intime, en un mot sans la grâce de l'Esprit-Saint, s'élever à Dieu par la seule force de son désir? Justin a explicitement rejeté ces prétentions platoniciennes[1], et il semble bien d'ailleurs que les philosophes eux-mêmes, qui tracent ce programme ambitieux, se font peu d'illusion sur sa réussite.

Que reste-t-il alors à l'âme avide d'atteindre Dieu? Maxime nous le dit : « Si tu es trop faible pour parvenir à la vision du Père et du Démiurge, il te suffit de voir actuellement ses œuvres, et d'adorer ses rejetons qui sont nombreux et divers. Le poète Boèce nous dit que les dieux, enfants de Dieu et ses amis, sont trois fois dix mille; ils sont bien plus nombreux encore, ils sont innombrables : ce sont, au ciel, les astres et, dans l'éther, les démons. » L'âme se trouve ainsi ramenée aux cultes populaires, des astres et des démons, dans lesquels on reconnaît les dieux de l'Olympe.

Ces dieux ne sont pas hors de notre portée, comme le Père et le Démiurge; ils se mêlent à nous, ils vivent parmi nous[2] et fréquemment ils nous apparaissent. Maxime raconte plusieurs apparitions de ce genre, et il ajoute : « Pour moi, j'ai vu les

---

[1] *Dial.*, 4-5, ci-dessus, p. 411 sqq.

[2] *Dissert.* XIV, 15 citée dans les *Études* du 20 juillet 1925, p. 158.

Dioscures, comme des astres brillants, dirigeant le vaisseau dans la tempête; j'ai vu aussi Asclépios, et je ne l'ai pas vu en songe, par Héraclès, mais bien éveillé » (xv, 7). Ce que Maxime se borne à affirmer d'un mot, d'autres, parmi ses contemporains, l'ont longuement décrit; Ælius Aristide a eu des apparitions d'Asclépios, d'Athéna, d'autres dieux ou héros, et il les a complaisamment racontées (*supra*, p. [illegible] sq.).

Ces prétendues expériences religieuses nous intéressent médiocrement; mais ce qui a pour nous beaucoup d'intérêt, c'est la philosophie qu'elles impliquent. Le Dieu souverain n'apparaît jamais; « il reste immobile, sur son trône, d'où il gouverne le ciel et tout l'ordre du ciel; mais il est assisté par des natures immortelles, qui tiennent le second rang, et qu'on appelle dieux secondaires, établis sur les frontières de la terre et du ciel; ils sont plus faibles que Dieu, plus forts que l'homme, serviteurs des dieux, gouverneurs des hommes; très proches des dieux, très soucieux des hommes. Car la distance est si grande de la race mortelle à l'immortelle qu'elle en serait séparée comme par un mur et ne pourrait y atteindre ni par la contemplation ni par aucune relation, si cette nature intermédiaire des démons n'assurait pour ainsi dire l'harmonie de l'ensemble et, grâce à la parenté qu'elle a avec les deux extrêmes, ne rattachait la faiblesse humaine à la beauté divine[1]. » Et, dans la conférence sur le Dieu de Platon :

> « Vois-tu ce grand Roi lui-même, immobile comme la loi, communiquant à ceux qui le servent le salut qui est en lui, et ceux qui participent à cet empire, des dieux nombreux, les uns visibles, les autres invisibles, les uns comme des gardes d'honneur, tout proches de lui, partageant sa table et ses repas, d'autres qui servent ceux-ci, d'autres inférieurs encore. Vois-tu cet enchaînement, cette hiérarchie qui descend de Dieu jusqu'en terre? » (Dissert. XVII, 12).

Des thèses religieuses développées dans ces conférences, la plupart sans doute ont été rejetées par les apologistes avec le polythéisme païen qu'elles interprètent et qu'elles défendent. Mais il n'y avait pas que cela dans cette littérature sonore qu'on écoutait alors si avidement. Ce Dieu souverain, Père et Démiurge de l'univers, objet des aspirations des âmes les plus hautes, n'était-ce point le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens? On pouvait l'entendre ainsi, mais on risquait de se laisser entraîner vers ce « Dieu des philosophes », dont parle Tertullien. Pour faire agréer des païens les récits bibliques et toutes les apparitions divines qu'ils rapportent, ne suffisait-il d'adopter la règle exégétique que ce même Tertullien faisait valoir contre Marcion : « Quaecumque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido, et — ut ita dixerim — philosophorum Deo. Quaecumque autem ut indigna deprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro » (*supra*, p. 402).

---

[1] XIV, 8. [illegible]

Les textes que nous venons de lire, surtout ceux de Maxime de Tyr, frayaient la voie à cette interprétation : le Dieu souverain, « immobile sur son trône », « immobile comme la loi », mais au-dessous de lui des dieux secondaires, θεοὶ δεύτεροι, « les uns visibles, les autres invisibles », qui, « apparentés à Dieu et aux hommes, rattachent l'infirmité humaine à la beauté divine ». N'y avait-il pas là de quoi tenter un apologiste? Si les païens se scandalisent des récits bibliques, on leur répond que le Dieu souverain, sans doute, est immobile et invisible, mais qu'il y a un second Dieu, δεύτερος θεός, et que celui-là a apparu aux hommes. Bien mieux encore, ces théophanies, loin d'être pour le polémiste une difficulté embarrassante, deviennent un argument convaincant : ses adversaires reconnaissent que le Dieu souverain ne peut apparaître ici-bas; si donc les livres saints attestent qu'un personnage divin est apparu, ils nous donnent la preuve qu'il y a, à côté du Père et du Démiurge, un « second Dieu ».

Tout cela était bien tentant, mais cette tentation était dangereuse : tout ce système supposait une conception de la transcendance divine qui appauvrissait la religion et, d'autre part, il imaginait entre ciel et terre tout une « chaîne » d'intermédiaires où la nature divine se dégradait progressivement jusqu'aux infirmités humaines. A vouloir suivre les platoniciens sur leur terrain, pour les atteindre, on risquait donc d'effacer les traits religieux et personnels du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob pour en faire le « Dieu des philosophes », et aussi d'abaisser le Fils de Dieu au rang de ces « dieux secondaires » imaginés par Maxime de Tyr et

Apulée. Les apologistes, du moins les plus autorisés d'entre eux et d'abord saint Justin, étaient des chrétiens trop sincères pour se laisser entraîner tout entiers au courant de la philosophie païenne, ils réagirent courageusement[1]; nous devons reconnaître cependant que la doctrine chrétienne souffrit plus d'une fois des préoccupations apologétiques et des contacts qu'elle provoquait.

Cette contagion de la philosophie païenne n'était point la seule dont l'apologétique eût à se prémunir. Elle prétendait atteindre, non seulement les païens, mais aussi les Juifs, et là encore elle pouvait trouver chez ses adversaires des prises à la fois efficaces et dangereuses. Pour les rendre sensibles, nous devons rappeler quelques traits de l'exégèse philosophique de Philon; Philon, il est vrai, n'est jamais nommé ni cité par Justin; Tryphon, l'interlocuteur juif du Dialogue, représente plutôt le judaïsme palestinien que le judaïsme alexandrin et hellénistique; il faut donc se garder de faire du philonisme une source de la théologie de Justin, et surtout une des sources principales[1]. Mais, d'autre part, les livres de Philon nous font connaître non seulement la pensée individuelle de leur auteur, mais aussi les conceptions religieuses répandues autour de lui.

---

[1] Nous avons vu ci-dessus plus d'un exemple de ces réactions; signalons ici l'un des plus notables. Les philosophes platoniciens développaient avec prédilection la théorie de l'âme du monde; Plutarque lui a consacré tout un traité, *De animae procreatione in Timaeo*; et, selon la méthode d'exégèse mythologique chère aux écrivains de cette époque, ils aimaient à retrouver dans quelque dieu la personnification de l'âme du monde : Plutarque la reconnaît dans Osiris : *de Is.*, 49 (cf. Zeller, v, 172); Aelius Aristide, dans Asclépios; ce dernier raconte même une vision où cette identification lui fut révélée (*Discours sacré* iv, éd. Keil, p. 440, 6). Cette identification s'offrait aussi aux auteurs chrétiens; ils l'ont écartée à cause des imaginations matérialistes qu'elle impliquait; bien plus, saint Justin (*Apol.* i, 60) croit lire dans le *Timée* que Platon, instruit par Moïse, avait en vue le Fils de Dieu lorsqu'il a écrit de l'âme du monde : « Dieu l'a imprimée en X dans l'univers »; c'était pour lui une arme précieuse, que lui offrait Platon lui-même. Il n'en veut pas : Platon a compris à contresens l'histoire du serpent d'airain et le symbole de la croix : « Platon a lu ce récit, mais il ne l'a pas bien compris; il n'a pas reconnu la figure de la croix, il y a vu un X, et il a écrit que la puissance qui a le second rang après le premier Dieu avait été imprimée en X dans l'univers. » Toute cette exégèse est sans doute fort étrange, mais l'inspiration en est très claire; Justin tient à corriger le texte de Platon parce qu'il ne veut pas que le Verbe de Dieu soit conçu comme l'âme du monde, faisant du monde, comme le voulait Platon, le « fils unique » de Dieu (*Tim.*, 31 b) et lui-même un « dieu bienheureux » (*ib.*, 34 b). Cf. Pfättisch, p. 58 sqq. W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*. *ZNTW*, xiv (1913), p. 273-285, et *supra*, p. 108, n. 1.

La conception de la transcendance divine est, chez Philon, semblable à celle que l'on rencontre alors chez les platoniciens[2]. Aussi ne manque-t-il jamais d'effacer des récits bibliques tout ce qui lui semble indigne de Dieu et surtout tout ce qui peut paraître entaché d'anthropomorphisme : quand il lit dans la Bible que Dieu va, vient, descend vers les hommes, remonte au ciel, il écarte le sens littéral pour voir dans toutes ces démarches divines des symboles de l'action de Dieu dans les âmes ; les mêmes récits bibliques reviendront dans le *Dialogue* de Justin ; ils ne serviront pas de point de départ à des allégories morales, mais l'apologiste y verra la preuve de l'existence et de l'action du Verbe de Dieu, seul capable de descendre ainsi parmi les hommes[3].

---

[1] Cf. Harnack, *Judentum und Christentum in Justins Dialog. T. U.*, xxxix, p. 90.

[2] Cf. *Origines,* p. 179-186.

[3] On peut considérer, par exemple, l'interprétation qu'on lit de part et d'autre de l'histoire de la tour de Babel ; on lit dans la *Genèse,* ix, 5 : « Le Seigneur descendit voir la ville et la tour » ; Philon commente ainsi ces paroles : « Il faut nécessairement entendre ces mots au sens figuré ; car de supposer que la divinité s'approche, s'éloigne, descend ou monte ou, en un mot, peut avoir les attitudes ou les mouvements des animaux, c'est une impiété qu'on pourrait appeler d'outre-mer et d'outre-monde, ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος... ἀσέβεια. Mais toutes ces expressions humaines sont employées par Moïse pour parler du Dieu, qui n'est pas semblable à l'homme, en vue de notre instruction, ainsi que je l'ai dit bien souvent. » (*De confus. ling.*, 134-135. i, 425). Justin écrit à son tour : « Je crois avoir assez répété que, lorsque mon Dieu dit : Dieu est monté d'auprès d'Abraham, ou : Le Seigneur a parlé à Moïse, et : Le Seigneur est descendu voir la tour..., vous ne devez pas penser que c'est le Dieu sans principe lui-même qui est descendu ou monté de quelque part. Car l'ineffable Père et Seigneur de toutes choses ne va nulle part ni ne se promène ni ne dort ni ne se lève... » (*Dial.* 127, 1-2). Nous citons ailleurs l'ensemble de ce texte (p. 426) ; Justin aboutit à une conclusion différente de celle de Philon : ce qu'il voit dans le récit biblique, ce n'est pas une allégorie morale, c'est l'attestation d'une démarche réelle du Verbe de Dieu ; mais de part et d'autre le point de départ de l'argumentation est le même : il est indigne du Dieu souverain d'entendre de lui ce qui est raconté dans la Bible.

On peut comparer, chez Philon, *De posterit. Caini,* 14 sqq.

L'exégèse de Justin, très différente de celle de Philon et beaucoup plus littérale, interprète donc tout autrement ces textes; mais elle s'appuie sur le même principe philosophique : on ne peut attribuer au Dieu souverain toutes ces démarches qui sont indignes de lui. Il est d'ailleurs d'autres textes, en bon nombre, pour lesquels les interprétations des deux auteurs sont beaucoup moins divergentes. Les théophanies sont souvent décrites de telle façon dans nos textes bibliques que celui qui parle comme un Dieu est présenté comme un ange, l'Ange de Iahvé; dans cet Ange Philon reconnaissait le logos[1]; Justin le reconnaîtra aussi. Est-ce à dire que les deux exégèses ou plutôt les deux théologies coïncident, du moins en ce point? Non pas : il y aura entre elles l'infinie distance qui sépare la personnalité indécise du logos philonien de la personne réelle et historique du Verbe de Dieu, Fils de Dieu, Messie, incarné en Jésus-Christ, tel que Justin le professe.

De plus, les deux écrivains se proposeront de tirer du texte sacré deux leçons très diverses : Philon y cherchera une instruction morale, Justin une démonstration théologique.

Quelques comparaisons feront saisir cette différence. La destruction de Sodome et de Gomorrhe est commentée par Philon; elle l'est aussi par Justin; l'un et l'autre reconnaissent ici une intervention du Verbe; leurs interprétations sont cependant fort différentes.

(i, 228 sq.); *leg. alleg.*, i, 43 sqq. (i, 52); iii, 21 sqq. (97); *de somniis*, i, 61 sqq. (i, 630); 185 sqq. (648).

[1] Cf. *Origines*, p. 217-220. Le P. Lagrange a consacré au logos de Philon une discussion qu'on lira avec grand profit (*Revue biblique*, 1923, p. 321-371). Il estime que, dans toute la théologie de Philon et particulièrement dans l'interprétation des théophanies (p. 344-352), le logos est plus nettement distinct de Dieu, plus nettement personnel que je ne l'ai admis; cette discussion m'a vivement intéressé; j'avoue qu'elle ne m'a pas convaincu (cf. *RSR*, 1926, p. 324-329 et *Origines*, p. 242 sqq.). Au reste l'importance en est secondaire pour la question que nous avons à étudier ici. l'influence personnelle de Philon sur Justin est très douteuse, son exégèse nous intéresse surtout en tant qu'elle nous fait connaître un des courants principaux de la pensée juive au début de l'ère chrétienne; il est certain que parmi les Juifs plusieurs ont refusé toute personnalité au logos; il est probable que plusieurs d'entre eux, au contraire, ont conçu le logos comme distinct de Dieu et personnel; ces constatations suffisent pour l'intelligence du texte de Justin, sans qu'il soit indispensable de classer Philon dans l'une ou l'autre de ces catégories.

Philon écrit (*De somniis*, I, 85 sqq., I, 633) :

> « L'Écriture appelle encore soleil le logos divin, qui est, comme on l'a dit plus haut, l'exemplaire de cet astre qui parcourt l'espace au-dessous du ciel; elle dit en parlant de lui : Le soleil se fit voir sur la terre, et Lot entra à Ségor, et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu. Car le logos de Dieu, lorsqu'il atteint le composé terrestre que nous sommes, donne aux hommes vertueux un refuge et le salut, et envoie aux méchants la mort et la ruine irréparable. »

Le commentaire de Justin est beaucoup plus détaillé; nous en citerons seulement le passage essentiel; il ne s'attache pas seulement aux quelques mots cités par Philon, mais il reproduit tout le récit biblique (*Dial.*, 56, 12-21), et il l'interprète ainsi :

> (*Ib.*, 22 sq.) : « N'avez-vous pas compris, amis, que l'un des trois (qui ont apparu), lui qui est Dieu et Seigneur et qui sert celui qui est dans les cieux, est le Seigneur des deux anges? Car quand ceux-ci sont partis pour Sodome, lui reste près d'Abraham et lui adresse les paroles que Moïse a rapportées; et quand il part après cet entretien, Abraham s'en retourne chez lui. Quand il arrive (à Sodome), ce ne sont plus deux anges qui s'entretiennent avec Lot, mais lui, comme l'indique le texte, et il est Seigneur, et du Seigneur qui est dans le ciel, c'est-à-dire de l'auteur de l'univers, il reçoit la charge de répandre sur Sodome et Gomorrhe ce qu'énumère le texte, en disant : Le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès du Seigneur, du haut du ciel. »

On peut comparer encore le commentaire de la lutte de Jacob avec l'ange. Dans l'apparition de cet ange qui représente Dieu, Philon voit le logos, et de tout cela il tire une leçon (*De somniis*, I, 232-236. I, 655-656. *Origines*, p. 218) : « Aux âmes incorporelles, qui sont ses familières, il est naturel que Dieu se manifeste tel qu'il est, s'entretenant comme un ami avec des amies; mais pour celles qui sont encore dans les corps, il apparaît semblable à des anges, non qu'il change sa nature, — elle est immuable, — mais parce qu'il met dans les imaginations une représentation différente, de telle sorte qu'on pense que cette image n'est pas une imagination, mais la forme originale elle-même. » Il développe ensuite longuement une thèse qui lui est chère : l'Écriture parle parfois de Dieu en toute rigueur, et alors elle dit : Dieu n'est pas comme l'homme (*Num.*, XXIII, 19); parfois au contraire elle s'accommode à la faiblesse humaine, et elle dit : Le Seigneur Dieu t'enseignera comme un homme enseigne son fils (*Deut.*, VIII, 5). Et il poursuit :

« Pourquoi donc nous étonner encore, si Dieu apparaît semblable aux anges, et parfois même aux hommes, pour secourir ceux qui en ont besoin ? Ainsi quand l'Écriture dit : *Je suis le Dieu qui t'est apparu en forme de Dieu*, pense qu'il a pris, quant à l'apparence, la forme d'un ange, sans changer toutefois, pour aider celui qui ne pouvait pas autrement voir le vrai Dieu. De même donc que ceux qui ne peuvent pas voir le soleil lui-même, voient son reflet, et les halos de la lune comme la lune elle-même, ainsi on perçoit l'image de Dieu, son logos, comme Dieu lui-même. Ne vois-tu pas qu'Agar, la formation encyclopédique, dit à l'ange : *Tu es le Dieu qui me voit ?* Car elle n'était pas capable de voir la cause première, étant de race égyptienne. Mais maintenant l'intelligence, ayant fait des progrès, commence à se représenter le chef de toutes ces puissances. C'est pourquoi Dieu dit : *Je suis Dieu, dont auparavant tu as vu l'image.* »

Ce même récit de la lutte de Jacob avec l'ange a été bien des fois commenté par Justin[1] ; lui aussi voit dans l'ange le Verbe de Dieu, mais son interprétation est très différente de celle de Philon : au lieu de cette figure du logos, fuyante et indécise comme un halo lunaire, il fait apparaître dans le texte une personnalité ferme.

Celui qui « obéit à la volonté du Père en se montrant à Jacob » et en luttant avec lui, il était « Dieu, en tant que premier-né de toutes les créatures » et de plus, par cette lutte symbolique, par le nom d'Israël donné à Jacob, il « figurait prophétiquement ce que devait faire le Christ, devenu homme » (125, 3).

Si la personnalité du Verbe de Dieu donne à cette exégèse des théophanies une portée toute différente, la divergence est tout aussi notable dans l'orientation générale de la discussion où ces textes sont engagés : Philon voit dans ces apparitions divines le symbole des progrès de l'âme, qui, d'abord, ne connaît Dieu que par ses reflets, par ses œuvres et qui, peu à peu, s'élève à la contemplation immédiate de la divinité ; Justin y trouve la manifestation de ce Verbe de Dieu, dont il cherche partout la trace ; le Juif alexandrin n'est soucieux que de psychologie religieuse ; l'apologiste n'a en vue que la démonstration du christianisme.

On peut parcourir les autres théophanies qu'ont commentées soit Philon, soit Justin[1]; toutes ces comparaisons ne feront que rendre plus sensibles les différences que nous venons de relever. Philon et Justin se meuvent dans deux mondes étrangers l'un à l'autre, et rien n'indique que l'apologiste ait jamais pris son point d'appui ni même son point de départ dans l'exégèse du philosophe d'Alexandrie[2].

---

[1] *Dial.*, 58, 6-7 ; 125, 3 ; cf. 59, 1 ; 126, 3.

L'interprétation juive des théophanies, telle que Justin la connaît et la réfute, se présente sous des formes diverses. Certains exégètes juifs affirment simplement que c'est le Père qui a apparu aux patriarches et leur a parlé :

> *Apol.*, I, 63, 11. « Les Juifs trouvent expressément écrit dans les livres de Moïse : L'ange de Dieu parla à Moïse dans la flamme du buisson ardent, et lui dit : Je suis celui qui est, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, et ils disent que celui qui parle ainsi, c'est le Père et le Démiurge de l'univers... 14. Les Juifs, qui s'obstinent à croire que c'est le Père de l'univers qui a parlé à Moïse, tandis que c'est le Fils de Dieu qui lui a parlé... sont justement convaincus par l'Esprit prophétique et par le Christ lui-même de ne connaître ni le Père ni le Fils. »

Dans le *Dialogue*, les Juifs dont Tryphon représente la pensée repoussent absolument l'hypothèse d'un Dieu autre que le Dieu suprême[3]; celui qui apparaît dans les théophanies n'est donc point le Verbe de Dieu, mais le Créateur et le Père de l'univers; ou, si ce n'est point lui, c'est un ange. Ainsi, à propos de l'apparition des trois à Abraham, Tryphon pense d'abord que ce sont tous des anges[4], puis il admet que l'un d'eux est Dieu, mais ce ne peut être alors que le Dieu suprême, et cette croyance est celle de sa nation tout entière[1].

---

[1] On peut lire chez Philon le récit de l'apparition du logos à Agar (*De Cherubim*, 3. I, 139); *de fuga*, 5. I, 547); à Jacob quittant Laban (*De somniis*, I, 226. I, 655); à Moïse dans le buisson ardent (*de vita Mosis*, I, 66. II, 91); c'est encore le logos qui conduit les Israélites à la sortie d'Égypte et dans le désert : *Quis rerum divin. heres*, 203-205 (I, 501); *de vita Mosis*, I, 166 (II, 107); *de somniis*, I, 117 (I, 638); *de migrat. Abrah.*, 174 (I, 463). Les textes de Justin relatifs aux théophanies sont réunis ci-dessus, p. 426 et 465 sqq.

[2] Au contraire l'auteur anonyme de la *Cohortatio*, qui se trouve parmi les œuvres apocryphes de Justin, s'inspire de Philon et le nomme. Cf. Puech, *Apologistes grecs*, p. 241, n. 2.

[3] 55, 1; 56, 12; 68, 4; 74, 1; cf. Harnack, *Judentum und Christentum*, p. 75.

[4] 56, 9. Il faut corriger ici la traduction d'Archambault : au lieu de « nous n'avions pas bien compris que les trois qui furent dans la tente auprès d'Abraham étaient tous des anges », il faut entendre :

A propos de l'apparition de Dieu à Moïse, au buisson ardent, Tryphon soutient la même thèse ; il nie que celui qui apparaît ainsi soit à la fois Dieu et ange et, par conséquent, un Dieu différent du Dieu suprême et envoyé par lui, mais il interprète ainsi l'apparition : « Celui qui s'est fait voir dans une flamme ardente était un ange, et celui qui s'entretenait avec Moïse était Dieu ; ainsi il y avait dans cette vision à la fois deux personnages, un ange et Dieu » (60, 1).

Toute cette exégèse est parfaitement consistante ; entre le Dieu suprême et les hommes elle n'admet d'autres intermédiaires que les anges ; telle est la position du judaïsme palestinien que Tryphon représente[2] et que Justin combat dans le *Dialogue*[3].

« nous avions eu tort de penser que les trois... » [illegible] Dans sa note sur 56, 1, Archambault rappelle, d'après Goldfahn, l'interprétation des Juifs talmudiques qui reconnaissaient ici les trois anges Michael, Raphael et Gabriel, cf. STRACK, sur *Act.* VII, 30, et sur *Lc.* I, 19 : l'ange de Iahve du buisson ardent (*Ex.*, III, 2) est identifié avec Michel par R. Jochanan, avec Gabriel par R. Chanina, cités par *Ex. R.* 2 (168ᵃ) ; pour Tryphon, ce sont aussi trois anges, deux envoyés pour détruire Sodome, un pour annoncer à Sara la naissance de son fils (56, 5) ; la même interprétation se trouve chez JOSÈPHE, *A. J.*, I, 12. Pour PHILON, au contraire, ces personnages sont le Dieu suprême, entouré des deux grandes puissances, la puissance créatrice et la puissance royale : *De Abrah.*, 121 sqq. (II, 19 sq.) ; cf. *Origines*, p. 205 sq. ARCHAMBAULT rappelle ce passage et ajoute : « Justin... ne paraît en aucune manière se souvenir de Philon » ; la remarque est juste, mais vaut aussi bien pour les autres théophanies que pour celle-ci.

[1] Justin dit à Tryphon (56, 10) que, s'il ne pouvait lui démontrer par l'Écriture que l'un de ces trois est à la fois Dieu et ange, il aurait raison de penser que celui qui est apparu à Abraham avec les deux anges est « le Dieu qui existait avant la création du monde », et il ajoute : « et c'est là ce que pense toute votre race. — Assurément, reprend Tryphon, nous nous sommes jusqu'ici toujours tenus à cette position. »

[2] HARNACK, *l. l.*, p. 90, n. 1, remarque avec raison que Tryphon ne représente pas le judaïsme hellénistique.

[3] De cette interprétation judaïque des théophanies on peut rapprocher l'exégèse du verset de la *Genèse*, I, 26, « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » Les docteurs juifs en proposaient trois interprétations différentes (62, 2-3) : les uns prétendaient (cf. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 227 ; *Saint Justin*, p. 50) que Dieu se parlait à lui-même ; d'autres, qu'il s'adressait aux éléments, c'est-à-dire

A côté de ces thèses il en faut relever une toute différente, que Justin expose et réfute au chapitre 128 du *Dialogue;* après avoir rappelé les théophanies du buisson ardent et de Sodome, il poursuit :

> 128, 2. « Ne croyez pas, mes amis, que ce soit du bavardage de répéter souvent ces choses, comme je le fais; je sais qu'il y a des gens qui veulent prévenir ces interprétations; ils prétendent que la Puissance qui, venant du Père de l'univers, apparut à Moïse ou à Abraham ou à Jacob, est appelée ange quand elle vient vers les hommes, parce qu'elle apporte aux hommes les messages du Père; Gloire, parce qu'elle se manifeste parfois dans une vision qui dépasse les forces humaines; elle est appelée parfois Homme, parce qu'elle apparaît, revêtue des formes humaines voulues par le Père; ils l'appellent encore Verbe, parce qu'elle transmet aux hommes les communications du Père. 3. Ils disent qu'on ne peut couper ni séparer du Père cette puissance, de même, disent-ils, que la lumière du soleil répandue sur la terre ne peut être coupée ni séparée du soleil qui est dans le ciel; quand il se couche, la lumière disparaît avec lui; ainsi le Père, prétendent-ils, quand il le veut, projette sa lumière et, quand il le veut, il la ramène en lui. Et ils enseignent que c'est encore de cette façon que Dieu fait les anges. 4. Mais il

---

d'autres enfin, qu'il parlait aux anges; cette dernière interprétation est représentée par Justin (62, 3) comme propre à une secte (αἵρεσις) juive, dont les docteurs enseignaient que Dieu parlait aux anges et que ce sont les anges qui ont fait le corps de l'homme. Cf. Goldfahn, p. 24 sq., Harnack, *l. l.*, p. 63; Archambault, n. sur 62, 2. Philon est revenu plusieurs fois sur l'interprétation de ce verset; son exégèse, assez confuse, a été longuement discutée par Drummond, II, p. 138-153. Les textes principaux sont *De opif. mundi,* 72 sq. (I, 16 sq.); *de confus. ling.*, 168 sqq. (430 sqq.); *de fuga,* 68 sqq. (556 sq.); *de mutatione nominum,* 31 (583). Dans ces différents passages, Philon, reprenant une idée de Platon (*Timée* 41 c), expose que l'homme, étant un composé de tendances excellentes et de tendances vicieuses, trahit une origine qui ne saurait être purement divine : Dieu, pour faire l'homme, a donc fait appel à la collaboration de ses puissances et c'est là ce que signifie le texte biblique « Faisons l'homme... » Tout cela n'a pas laissé de trace dans les discussions de Justin et semble lui être inconnu. On peut remarquer en particulier le chapitre du *De confusione linguarum :* Philon rapproche de *Gen.*, I, 26 (« faisons l'homme ») *Gen.*, III, 22 (« Adam est devenu comme l'un de nous »); il relève dans ce second texte la pluralité qu'il indique : τὸ γὰρ ὡς εἷς ἡμῶν οὐκ ἐφ' ἑνός, ἀλλ' ἐπὶ πλειόνων τίθεται. On trouve chez Justin (62, 3) le même rapprochement et une remarque semblable; mais le mouvement de pensée est tout différent; l'apologiste semble complètement ignorer le texte du philosophe alexandrin.

a été démontré qu'il y a des anges, que ce sont des êtres permanents, qui ne se résolvent pas en leur principe; et il a été prouvé aussi que cette puissance que le texte prophétique appelle dieu, comme nous l'avons longuement démontré, et Ange, n'est pas seulement nominalement distincte, comme la lumière du soleil, mais qu'elle est quelque chose de numériquement distinct. »

La doctrine exposée par Justin est facile à saisir; on a plus de peine à discerner quels sont les adversaires qu'il vise. Duchesne (*Hist. anc.*, I, 318 sq.) y voit des chrétiens, précurseurs des modalistes de la fin du IIe siècle. Bousset estime que ce sont peut-être des chrétiens, peut-être aussi des Juifs alexandrins[1]. Harnack pense que ce sont plus probablement des Juifs alexandrins[2]. Cette interprétation est en effet la plus vraisemblable. Harnack fait valoir en sa faveur ce que Justin dit des Juifs dans l'*Apologie*, I, 63[3]; il faut ajouter que, dans ce texte même du *Dialogue*, Justin argumente contre des adversaires qui cherchent à éluder les preuves apologétiques tirées des théophanies[4]; cela s'entend bien des Juifs, beaucoup plus difficilement des chrétiens modalistes; contre ces derniers on n'avait pas besoin de recourir aux textes de l'Ancien Testament; les évangiles fournissaient en abondance des arguments plus décisifs. De plus, les adversaires visés par Justin refusent non seulement au Verbe de Dieu, mais aux anges une personnalité distincte et durable (§ fin); cette doctrine n'a pas été professée par les modalistes chrétiens, mais bien par les Juifs[5].

Il faut remarquer d'autre part que Justin se garde de faire défendre cette interprétation par Tryphon; il rapporte qu'elle est tenue par des adversaires qu'il ne nomme pas, puis il la réfute. On peut en conclure que ceux qu'il vise ici ne sont pas les Juifs palestiniens, dont Tryphon est, pour lui, le porte-parole; ce sont vraisemblablement des Juifs alexandrins, dont les spéculations sont apparentées à celles de Philon[1]. Les conceptions philoniennes sont d'un modalisme moins tranchant que celles que nous lisons ici; mais elles y tendent[2], et la polémique contre les chrétiens pouvait aisément les y conduire.

---

[1] *Kyrios Christos*, p. 253 sq. et 256 n. 1.

[2] *Dogmengeschichte*, I, p. 217, n. 2; *Judentum und Christentum*, p. 77 et n. 3. Dans ce dernier passage, Harnack ne mentionne même plus la possibilité d'une autre interprétation.

[3] 63, 11 : « Les Juifs lisent ce qui est dit expressément dans les livres de Moïse : L'Ange de Dieu parla à Moïse..., et cependant ils prétendent que celui qui parle ainsi, c'est le Père et le Démiurge de l'univers. » *Ib.*, 14 : « Les Juifs qui s'obstinent à croire que c'est le Père de l'univers qui a parlé à Moïse... »

[4] [illegible] καὶ προλέγειν ταῦτα βουλομένους, καὶ φάσκειν τὴν δύναμιν...

[5] *Chagiga*, 16 a et *Midr. in Exod.*, XXXII, p. 135 c, cités d'après Goldfahn par Archambault dans sa note sur 128, 2.

Cette étude des contemporains de Justin et de ses devanciers, païens ou juifs, nous conduit donc, pour cette question des théophanies, aux conclusions suivantes.

Les spéculations théologiques communes chez les platoniciens du IIe siècle pouvaient suggérer à Justin quelques arguments : le Dieu suprême est immobile, invisible, inaccessible; si on renonce à l'atteindre par une extase naturelle, que l'auteur du *Dialogue* juge chimérique, on peut du moins entrer en relation avec lui grâce au ministère des êtres intermédiaires, de ceux que Maxime de Tyr appelle les dieux secondaires; nous voyons en effet qu'à cette époque on se croit aisément favorisé des apparitions de ces dieux et introduit par eux dans le monde divin. De toutes ces spéculations et superstitions les traits les plus grossiers sont condamnés par les apologistes avec les conceptions païennes qu'ils entraînent; ils cherchent à retenir quelque chose de ce qu'enseignent ces philosophes au sujet de la transcendance du Dieu suprême et du rôle des intermédiaires par le ministère desquels on s'élève jusqu'à lui. Tout cela peut leur fournir des armes, mais des armes dangereuses et dont plusieurs se blesseront. Que le Fils de Dieu puisse être visible alors que le Père ne l'est pas, Irénée l'expliquera excellemment par le fait de l'incarnation dont les apparitions de l'Ancien Testament ne seront que les présages; mais, si on néglige cette considération, cette distinction d'attributs entre le Père et le Fils est difficile à interpréter. De plus, la notion même d'intermédiaire était, chez les philosophes platoniciens, si nettement subordinatienne qu'on courait risque, en la leur empruntant, de mettre en péril l'intégrité du dogme chrétien. L'étude des apologistes nous a fait voir jusqu'à quel point ils surent éviter ces périls.

---

[1] Cf. Harnack, *Judentum und Christentum*, p. 77, n. 5 : « Hier ist die einzige Stelle, in der Justin auf Speculationen des philosophischen Judentums eingeht. » Il transcrit le texte de Justin, et il ajoute : « Das ist die philosophische Logoslehre des Zeitalters. Es ist bemerkenswert und für die relative Treue des Justin wichtig, dass er sie dem Trypho nicht in den Mund gelegen hat. »

[2] Rappelons seulement le texte du *De somniis*, I, 232 sq., cité ci-dessus, p. 670, et celui du *De Abrah.*, 122, rappelé p. 673, n. 0.

La théologie des Juifs alexandrins nous semble aujourd'hui beaucoup plus proche encore de celle des auteurs que nous étudions ici. Philon ne voit-il pas dans l'Ange de Iahvé le Logos de Dieu? N'est-il pas par là le précurseur de tous ceux qui, dans les théophanies, ont reconnu des apparitions du Verbe, du Fils de Dieu? Ce rapprochement s'imposera à nous, quand nous étudierons les théologiens d'Alexandrie, *Clément et Origène*; parmi les écrits des apologistes, quelques-uns accusent la même influence, par exemple, nous l'avons vu, la *Cohortatio* du pseudo-Justin. Mais chez le plus grand et le plus ancien des apologistes, cette influence n'apparaît nulle part; on ne trouve chez lui ni citation, ni même réminiscence de Philon; son interprétation des théophanies se poursuit, totalement indépendante de celle du Juif d'Alexandrie. L'exégèse palestinienne, qu'il connaît et qu'il combat, n'admet, entre Dieu et l'homme, d'autres intermédiaires que les anges. Dans un seul passage du *Dialogue* (ch. 128), il expose et réfute une autre interprétation : ses tenants, qui semblent des Juifs alexandrins, admettent que ces apparitions sont dues à la manifestation d'une Puissance divine; mais cette Puissance, qu'on peut appeler si l'on veut, Ange, Logos ou Gloire, n'est qu'un reflet de Dieu, et le Créateur, qui la fait rayonner un instant, la résorbe ensuite en lui-même; c'est du philonisme sans doute, mais que la polémique antichrétienne a rendu encore plus nettement modaliste.

Cette constatation est très importante; on est tenté souvent de faire la part très large à l'influence philonienne, particulièrement dans cette question des théophanies[1]; on reporte sur Philon l'origine et la responsabilité d'une théorie qui fut souvent dangereuse. Une étude attentive des textes ne favorise point cette attribution, tout au contraire; la théologie des apparitions divines subira sans aucun doute l'influence de l'exégèse philonienne, mais ce ne sera point à l'origine; le contact ne s'établira que lorsque cette théologie aura déjà acquis droit de cité dans l'apologétique chrétienne.

---

[1] Ainsi P. Heinisch dans son livre *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (*Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria*) (Münster, 1908); l'influence de Philon sur Clément d'Alexandrie est évidente, et Heinisch l'a très bien montrée; mais il a eu tort de supposer la même influence sur saint Justin.

TABLE DES PRINCIPAUX SIGLES ET ABRÉVIATIONS

DACL	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie.*
DG	*Dogmengeschichte.*
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.*
HE	*Histoire Ecclésiastique.*
JTS	*The Journal of Theological Studies.*
Origines	*Histoire du Dogme de la Trinité. I. Les Origines*^{6}.
PG	*Patrologie grecque* (éd. Migne).
PL	*Patrologie latine* (éd. Migne).
PRE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.*
RSR	*Recherches de Science Religieuse.*
SBA	*Sitzungsberichte der Königlichen preussischen Akademie.*
TS	*Texts and Studies.*
TU	*Texte und Untersuchungen.*
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*

TABLE DES AUTEURS CITÉS

N. B. — On n'a pas fait entrer dans cette table les auteurs sacrés.

Aall (A.), 420, 602, 629.
Acta Archelai, 97.
Actes de martyrs, 153, 226-230, 304, 330, 386, 420, 508, 519, 620, 621.
Actes de Jean, 104, 648.
Actes de Pierre, 256, 257.
Actes de Thomas, 84, 104, 137, 216, 246.
Adamantius, 124, 127, 131.
Ælius Aristide, vii, **64-68**, 262, 667.
Ælius Publius, 279.
Aëtius, 237.
d'Alès (A.), 33, 106, 122, 137, 145, 165, 167, 184, 213, 312, 348, 350, 377, 382, 455, 525, 570, 584, 602, 604, 605, 607, 610, 621.
Allard (P.), 519.
Allo (E.), 12.
Altercatio Simonis et Theophili, 438.
Ambroise (saint), 217, 442.
Amélineau, 96.
Anaphore de Deir-Balizeh, 244.
Anaphore de Sérapion, 221, 244, 246, 654.
Anastase le Sinaïte, 212.
Ancyranum (monumentum), 3.
Andersen (A.), 288.
Andres, 469.
Anz (W.), 85, 109.
Apelle, ix, 77.
Appien, 4.
Apulée, 12, 16, 18, 62, 73, 76, 79, 80.
Archambault (G.), 406, 436, 444, 477, 533, 540, 545, 547, 558, 562, 563, 566, 570, 620, 649, 672, 673, 674, 675.
Aristide, xii, 181, 238, 261, 631, 643.
Aristophane, 27.
Aristote, 643.
Arius, 304.
Arnobe, 12, 646.
Arnould (L.), 692, 693.
Arrien, 17-21.
Ascension d'Isaïe, 631.
Athanase (saint), 146, 149, 183, 246, 294, 348, 513, 542, 546, 549, 625, 626.
Athanase (pseudo-), 416, 554.
Athanasianum, 118.
Athénagore, xi, 52, 264, 378, 454, 456, 457, 469, **492-505**, 643.
Aubé, 481.
Augustin (saint), 137, 188, 217, 467, 568.

Bainvel (J.-V.), 571.
Bardenhewer, 257, 261, 435, 609, 654.
Bardy (G.), 164, 243, 244, 246, 250, 262, 606, 607, 626, 637, 663, 667.
Bareille, 362.

Barnabé, 198, 207, 295, **332-345**, 389, 541, 648.
Barns, 141.
Barthoulot, 517, 567, 572.
Bartmann, 314.
Baruch (pseudo), 333.
Basile (saint), 138, 217, 278, 303, 516, 564, 628.
Basilide, **94-100**.
Batiffol (P.), 224, 225, 245, 250.
Bauer (W.), 216, 282, 286, 287, 292, 293, 296, 301, 305, 310, 320, 321, 322, 327.
Baumstark (A.), 209.
Baur (L.), 611.
Bereschith Rabba, 649.
Bethune-Baker (J. F.), 307, 433, 500, 502.
Bevan (A. A.), 84.
Bion, 7.
Bishop (E.), 245.
Bonhöffer (A.), 37, 56, 257.
Bonner (C.), xvi.
Bonwetsch (N.), 517, 555.
Bornemann (W.), 149, 150, 418.
Bossuet, xviii, 499.
Boulanger (A.), 22, 64, 65, 66.
Bousset (W.), 81, 85, 98, 100, 104, 107, 108, 110, 186, 201, 262, 269, 271, 280, 287, 296, 337, 361, 393, 401, 611, 613, 658, 659, 667, 675.
Bréhier (E.), 74, 79.
Brightman (F. E.), 184, 217, 245, 260.
Brillant (M.), 25, 28.
Brooke (A. E.), 101, 107, 113.
Bruston, 297.
Buchholz, 353.
Bugge (C. A.), 649, 650.
Bultmann (R.), 37, 40.
Burch (V.), 84.
Burkitt (F. C.), 86, 220, 223, 525.

Cabasilas (Nicolas), 216.
Cabrol (R^{me} Dom F.), 174, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 219, 221, 243, 244, 245, 246, 618, 619.
Cagin (Dom), 215.
de Caluwe, 24.
Canons d'Hippolyte, 138, 141, 163
Capelle (Dom), 141, 162, 163, 168.
Capéran (L.), 386.
Capitolin, 182.
Carcopino, 14, 35.
Casel (Dom O.), 25, 222, 244.
Casey (R. P.), 86.
Caspari, 147.
Cavallera (F.), 618.
Cébès, 7, 382.
Celse, 79, 80, 120, 205, 208, 396, 397, 416, 419, 494.
Cerfaux (L.), 88, 90, 91, 93.
Chagiga, 649, 675.
Chapman (Dom), 101.
Chase (F. H.), 174, 177, 178, 183, 184, 185, 194, 243.
Chemoné-Esré, 195.
Chemoth Rabba, 649.
Choppin (L.), 249, 275, 282.
Chrysippe, 258.
Cicéron, 9, 638.
Cléanthe, 258, 437.
Clément d'Alexandrie, 10, 12, 28, 77, 81, 94, 95, 99, 103, 104, 105, 108, 113, 115, 122, 137, 138, 177, 180, 208, 222, 223, 237, 238, 303, 344, 345, 347, 348, 386, 429, 458, 605, 622, 638, 648, 655, 659.
Clément de Rome (saint), xi, xv, 147, 148, 159, 171, 177, 180, 186, **190-192**, 193, 197, 199, **249-281**, 323, 377, 418, 522, 619.
II^{a} Clementis, 193, 238, 305, 356, 369, **388-394**, 416, 620, 661.
Clémentins (apocryphes) : *Homélies*, 90, 91, 92, 137, 382, 463, 567, 570, 580.
  Reconnaissances, 90, 91, 137, 338, 563, 570.
Clerke (G.), 500.
Cohn (L.), 642.
Colardeau, 37, 46.

Collomp (P.), 659.
Concile de Laodicée, 188.
Connolly (Dom), 141, 162, 163, 168, 216, 223, 226, 244, 622, 623, 624, 625.
Constitutions apostoliques, 183, 199, 211, 214, 221, 222, 251, 252, 256, 259, 292, 304, 633.
Cornutus, 258.
Cotelier, 386.
Cramer, 410.
van Crombrugghe, 24, 26.
Cumont (F.), 5, 9, 10, 14, 15, 16, 87.
Cyprien (saint), 52, 137, 145, 176, 184, 186, 213, 221, 244.
Cyprien (pseudo), 137, 347.
Cyrille d'Alexandrie (saint), 501.
Cyrille de Jérusalem (saint), 184, 214, 216, 217.
Cyrille de Scythopolis, 217.

Delehaye (H.), 187, 227, 228, 232, 618, 621.
Denys d'Alexandrie (saint), 142, 143, 188, 232, 628.
Denys de Corinthe (saint), 250, 252.
Denys bar Salibi, 217.
Denys (pseudo), 217.
Deubner, 3, 4, 5.
Dibelius (M.), 105, 110, 346, 351, 353, 361, 367, 368, 373, 378, 382, 383, 651, 659, 660, 661.
Didachè, 135, 137, 178, 179, 180, 183, **192-195**, 197, **212-216**, 263, 272, 334, 619.
Didascalie des apôtres, 244, 291.
Didyme, 214, 303.
Diels, 493, 638.
Dindorf, 68.
Diogène Laërce, 638.
Diognète (lettre à), 261, 305, 620.
Dion Cassius, 4.
Dittenberger, 5.
Dölger, 15, 188, 204, 314.
Dorner, 361.
Drews, 231, 271.
Duchesne, 136, 174, 177, 178, 215, 221, 486, 492, 560, 673.
Dufourcq, 212.

Eleazar ben Azarja, 67.
Edmundson (G.), 381.
Engelhardt (M. von), 405, 411, 421, 481.
Ephrem (saint), 131, 188.
Épictète, **36-52**, 61, 62, 257, 258.
Épiphane (saint), 3, 54, 98, 102, 105, 110, 131, 143, 149, 170.
Ernst, 137.
Erwand Ter Minassiantz, 217.
Eschyle, 21, 31.
IV *Esdras*, 232, 484.
Euripide, 21.
Eusèbe de Césarée, 24, 77, 81, 100, 130, 142, 143, 161, 174, 188, 218, 219, 229, 231, 232, 233, 245, 252, 254, 277, 296, 312, 320, 321, 330, 344, 352, 408, 409, 410, 441, 452, 486, 487, 493, 506, 508, 518, 519, 520, 522, 526, 608, 637.
Eusèbe de Verceil, 145.
Évangile de Pierre, 283.
Exode Rabba, 673.
Eznik, 131.

de Faye (E.), x, 81, 92, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 112, 116, 117, 122.
Feder (A. L.), 149, 398, 405, 418, 432, 444, 450, 461, 465, 466, 467, 477, 480.
Feine (P.), 146.
Férotin (Dom), 247.
Firmicus Maternus, 232.
Firmilien, 137, 142, 143.
Flemming (W.), 411.
Foucart (P.), 25, 27, 28, 30.
Fracassini (M.), 74.
Frazer (J.), 18, 19.
Freppel, 222, 381, 481, 517.
Friedländer (M.), 82, 299.

Funk, 211, 246, 249, 271, 282, 292, 332, 361, 651, 659.

Galien, 7.
Galtier (P.), 524.
Gebhardt, 188, 249, 268, 271, 279, 282, 332, 346.
Geffcken (J.), 399, 407, 427, 487, 492, 493, 497, 507.
de Genouillac (H.), 282, 292.
Genèse Rabba, 457, 458.
Gfroerer (A. F.), 658.
de Ghellinck (J.), 165.
Gloria in excelsis, 199, **221-222**.
Godet (P.), xvii.
Goldfahn, 674.
von der Goltz (Ed.), 174, 184, 185, 202, 212, 215, 222, 282, 296, 297, 302, 313.
Goodenough (E. R.), 405, 429.
Goodspeed (E. J.), 410, 418, 644.
Gore (Ch.), 217.
Graillot (H.), 20.
de Grandmaison (L.), 24.
Grégoire le Grand (saint), 184.
Grégoire de Nazianze (saint), 142, 303.
Grégoire de Nysse (saint), 142, 184, 243, 564.
Grégoire le Thaumaturge (pseudo), 629.
Gressmann (H.), 223.
Gross (O.), 506.
Gruppe (O.), 10.
Guerrier, 429.
Gunkel (H.), 658.
Gwatkin (H. M.), 521.

Hagemann (H.), 408.
Hahn (A.) 141, 142, 169.
Haller (W.), 184.
von Harnack (A.), x, 68, 77, 78, 100, 102, 105, 106, 109, 110, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 141, 145, 149, 166, 172, 178, 180, 227, 245, 280, 296, 299, 309, 314, 319, 324, 335, 344, 346, 348, 351, 361, 366, 367, 400, 406, 408, 410, 434, 439, 440, 443, 462, 487, 489, 496, 506, 518, 536, 548, 554, 558, 565, 629, 651, 659, 668, 672, 673, 674, 675, 676.
Harris (J. R.), 223, 225.
Harvey (W.), 96, 517, 521.
Haussleiter (J.), 141, 145, 147, 148, 149, 160, 161, 162.
Hefele, 188, 292.
Hégésippe, 81, 218, 249, 250.
Heinisch (P.), 677.
Heinze (M.), 437.
Hemmer (H.), 179, 190, 194, 249, 250, 268, 271, 275.
Hénoch, 658.
Hensler (J.), 177, 183, 243.
Héracléon, 101, **113-116**.
Héraclite, 258.
d'Herbigny (M.), 332.
Hermas, 149, 159, 178, 198, 250, 263, 323, 335, **346-387**, 388, 408, 648, **651-662**.
Hilaire (saint), 304, 442.
Hild (J. A.), 5.
Hilgenfeld (A.), 346, 361, 365, 367, 372, 386, 651.
Hippolyte (saint), 5, 33, 86, 92, 93, 94, 98, 100, 101, 106, 107, 115, 131, 141, 144, 161, 162, 163, 168, 174, 175, 188, 197, **210-212**, 219, 226, 244, 292, 303, 304, 320, 339, 382, 408, 455, 461, 554, 570, 583, **622-626**.
Histoire Auguste, 182.
Hoennicke (G.), 254, 261, 262, 355.
Hoffmann (G.), 84.
Holl (K.), 5, 105, 110, 141.
Holmes (T. S.), 520, 521.
Homère, 75.
Hort (F. J. A.), 172, 525.
Huet, 338, 499.

Ignace d'Antioche (saint), 81, 82, 146, 147, 159, 180, 181, **195-**

196, 197, 198, 219, 229, 230, 231, 263, **282-331**, 335, 362, 391, 498, 541, 558, 645, 646.
Inge (R.), 31.
Irénée (saint), x, xiii, xxii, 35, 90, 92, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 110, 112, 115, 116, 119, 127, 136, 139, 142, 151, **152-160**, 168, 169, 176, 242, 243, 245, 246, 250, 253, 303, 311, 316, 324, 339, 347, 352, 392, 408, 409, 414, 416, 428, 441, 448, 452, 458, 462, 486, **517-617**, 620, 621, 632, 646, 647.
Isocrate, 636.
Jacobson, 278.
Jacoby (A.), 226.
Jacquier (E.), 137.
Jamblique, 19.
James (M. R.), 236.
Jean Chrysostome (saint), 217, 337.
Jean Damascène (saint), 217, 315, 535, 585.
Jean de la Croix (saint), 538.
Jérôme (saint), 99, 254, 268, 292, 347, 633.
Jeû (livres de), 120.
Josèphe, 673.
Jubilés (livre des), 334.
Jules Africain, 628.
Jülicher (A.), 118.
Julienne de Norwich, 375.
Jullian (C.), 20.
Jungmann (J. A.), 174, 175, 176, 227.
Junker (H.), 24.
Jurieu, xviii.
Justin (saint), xii, 78, 90, 109, 122, 135, **150-152**, 183, 186, 188, 207, 220, 245, 251, 261, 313, 334, 397, **405-484**, 489, 490, 497, 504, 522, 545, 546, 565, 568, 571, 602, 620, 644, 645, 648, 664, 667, 668, 670, 671, 672, 673, 674, 675.
Justin (pseudo-), *Cohortatio*, 672, 677.
Juvénal, 6, 11, 13, 20.
Karapet Ter-Mekerttschian, 517.
Kattenbusch (F.), 141, 142, 143, 147, 157, 158, 164, 165, 168, 169, 170, 176, 191, 211, 303, 416, 420, 472.
Kaufmann (C. M.), 207, 223.
Kerygma Petri, 208, 429, 438, 644.
Kidd (B. J.), 351, 362.
Klawek (A.), 174.
Knopf (R.), 249, 250, 251, 252, 254, 257, 258, 260, 263, 269, 271, 288.
Koetschau (P.), 635.
Kroymann, 306, 307, 318.
Krüger (G.), 94, 243, 254, 306, 404, 506.
Krüger (P.), 399.
Kukula (R. C.), 485, 487.

La Bigne (M. de), 266.
Labourt (J.), 224.
Labriolle (P. de), 184, 227, 608.
Lactance, 448, 489, 563.
Ladeuze (P.), 213, 332, 333.
Lagrange (M. J.), 37, 173, 636, 637, 640, 641, 642, 653, 666, 669, 673.
Lake (K.), 141, 146.
Lampridius, 182.
La Taille (M. de), 177, 243, 245, 247.
Leclercq (Dom H.), 99, 174, 188, 211, 215, 619.
Legeay (Dom), 508.
Lelong (A.), 146, 282, 292, 346, 349, 352, 357, 361, 382, 386, 397, 519, 651, 656.
Liber diurnus, 148.
Lichtenhahn (R.), 81, 106.
Lietzmann (H.), 141, 143, 148, 160, 162, 168, 172, 213.
Lightfoot (J. B.), 60, 177, 185, 246, 249, 250, 252, 257, 268, 271, 279, 281, 291, 303, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 519, 635.
Lipsius (R. A.), 540, 547.

Liturgie de saint Marc, 634. Cf. *Anaphores*.
« *Liturgie de Mithra* », 322.
Loisy (A.), 24, 31, 89, 90.
Loofs (F.), xvi, 188, 283, 297, 306, 309, 310, 312, 313, 361, 371, 443, 563, 569, 572.
Lucien, vii, 6, 7, 15, 18, 19, 23, 24, 26, 205.
Lueken (W.), 656.
Lydus, 5.

Mansel (S.), 492, 500, 505.
Maran (Dom P.), 405, 420, 441, 485, 492, 498, 506, 513.
Marc-Aurèle, **52-61**, 257, 258.
Marcel d'Ancyre, 169, 312.
Marcion, **122-131**.
Mariès (L.), 122.
Marquardt, 11.
Martin (F.), 658.
Martyre de s. Polycarpe, 198, 199, 204, 205, 230, 263, 335, 619, 620.
Marucchi (H.), 207.
Maspero (G.), 96.
Massuet (Dom R.), 517, 520, 549, 563.
Maxime (saint), 243.
Maxime de Tyr, **68-76**, 398, 422, 428, 663, 664, 665.
Maxime de Turin (saint), 330.
Maximin, 467.
Méliton, 296.
Mensching (G.), 25, 322.
Mercati, 624.
Méthode (saint), 303, 492, 640.
Meyer (Ed.), 2.
Midrach sur l'*Exode*, 675; sur les *Psaumes*, 458.
Minucius Felix, 52, 207, 396, 646.
Mommsen, 493.
Monceaux (P.), 63, 228.
Monnier (H.), 328.
Montagne, 467.
Montfaucon, 635, 636, 637.
Muratorianum, 188.
Naegle (A.), 217.
Neumann, 68.
Newman, 446, 500, 502.
Nöldeke, 85.
Norden (E.), 5.
Novatien, 201, 455, 461.
Nussbaumer (A.), 145.

Ocellus, 641.
Odes de Salomon, 223-226, 339.
Œsterley, 177.
Ogier, 332.
Optat (saint), 102.
Origène, 11, 79, 80, 101, 110, **113-116**, 120, 136, 137, 174, 179, 181, 184, 188, 205, 206, 208, 234, 235, 237, **239-242**, 243, 257, 321, 338, 341, 345, 346, 365, 386, 396, 397, 416, 419, 434, 563, **626-628**, 633.
Otto, 405, 407, 446, 450, 462, 472, 479, 485, 492, 498, 506, 522, 636, 637.

Parménide, 638.
Pautigny (L.), 245, 405, 469.
Peitz (W. M.), 141, 145, 160.
Pesachim, 458.
Petau, xix, 420, 461, 499, 501, 505, 512, 513, 514, 516, 556, 564, 589, 635.
Peterson (E.), 5, 67, 130, 214, 222.
Pettazzoni (R.), 24.
Pfättisch (Dom), 407, 411, 443, 450, 453, 455, 456, 460, 469, 667.
Phébade (saint), 467.
Philastrius, 94, 98.
Philippe de Side, 492.
Philon, vii, 7, 10, 303, 338, 341, 422, 432, 437, 438, 447, 449, 504, 509, 633, **640-642**, 647, 655, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 676.
Philostrate, 64.
Photius, 271.
Pirke Aboth, 377.
Pirke de R. Eliezer, 658.
Pistis Sophia, 120, 138.

Platon, 7, 40, 109, 338, 411, 412, 416, 417, 456, 475, 638, 639, 667, 674.
Pline (l'ancien), VIII, 3, 10.
Pline (le jeune), 11, 187, 204, 219.
Plotin, 7, 74, 303.
Plummer (A.), 177.
Plutarque, 4, 5, 10, 29, 30, 31, 79, 91, 96, 99, 106, 303, 636, 642, 643, 667.
Poimandres, 382, 613.
Polycarpe (saint), **196-200**, 389. Cf. *Martyre de S. Polycarpe*.
Pommrich (A.), 506.
Prestige (L.), 315, 635, 637, 638.
Preuschen (E.), 85, 100, 102, 322.
Proclus, 25.
Ptolémée, 102, 112.
Puech (A.), 53, 58, 59, 399, 405, 409, 411, 427, 428, 436, 437, 438, 450, 460, 462, 469, 471, 472, 477, 485, 486, 487, 489, 491, 492, 493, 506, 507, 510, 672.
de Puniet (Dom P.), 134, 137, 142, 144, 162, 244, 246.
Purves (G. T.), 405, 407, 415.

Quentin (Dom), 506.

Rackl, 146, 282, 293, 294, 295, 296, 298, 301, 303, 305, 314, 317, 318, 320, 321, 323, 324, 635, 636.
Régnon (Th. de), 433, 502, 564, 566, 567, 583, 586, 587, 618, 635, 636, 637.
Reitzenstein (R.), 33, 83, 85, 91, 271, 657.
Renan (E.), 59, 60, 506.
Renaudot, 246.
Réville (J.), 296.
Rhodon, 130.
Richard, 314.
Rietschel (G.), 188.
Riggenbach (E.), 137.
Ritschl, 149.
Robinson (J. Armitage), xv, 187, 494, 495, 502, [illegible], 513, 517, 521, 526, 561, 567, 569, 570, 572, [illegible], 580, 583, 584, 595, 601, 618, [illegible], 632, 634.
Roscher, 5, 6, 10, 18.
Rothe (R.), 302.
Rouffiac, 297.
Rufin, 169, 571.

de Sacramentis, 142.
Salaville (S.), 242.
Sanday (W.), 142, 189, 525.
Schanz, 398.
Scherer (W.), 245.
Schermann (Th.), 244, 251.
Schmidt (K.), 103, 119, 120, 429.
Schubert (H. von), 348, 399.
Schürer (E.), 10, 303, 486.
Schwartz (E.), 435, 472, 492.
Seeberg (R.), 145, 334, 362, 418.
Sénèque, 51.
Sévère d'Antioche, 330.
Sextus Empiricus, 303.
Sibyllins (livres), 395, 444.
Simon (H.), XVII.
Simplicius, VII, 33.
Sophocle, 638.
Souter, 323.
Staehelin (H.), 93, 197.
Stahl (A.), 344.
Stählin (A.), 415.
Steffes (J. P.), 81, 94.
Stiegele (P.), 633, 647.
Stobée, 437.
Strack-Billerbeck, 377, 438, 542, 673.
Suicerus, 635.
Swete (H. B.), 327.

Tacite, 4.
Talbot, 18.
Tanchuma, 647.
Targum de Jonathan sur l'Exode, 628.
Tatien, 32, 361, 399, 445, 447, **450-452**, 454, 457, 482, **485-491**.

Tertullien, v, 52, 100, 101, 102, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 136, 138, 139, 141, 144, 159, **163-168**, 184, 186, 188, 207, 213, 226, 243, 297, 312, 334, 347, 402, 409, 427, 447, 455, 457, 458, 489, 504, 622, 639, 645, 666.
Tertullien (pseudo), 94, 98, 106, 131.
Testament du Seigneur, 163, 246.
Testament en Galilée, 429.
Testaments des douze Patriarches, 297, 334, 658.
Théodoret, 217, 520.
Théophile (saint), 449, 454, 457, **506-513**, 562, 569, 644, 645.
Thomas (saint), 467.
Tisserant (E.), 631, 632.
Tixeront (J.), 314, 361, 364, 371, 461, 492, 498, 503, 506, 519, 526, 541, 651.
Tondelli (L.), 223.
Toutain (J.), 3, 4, 5, 20, 34.
Turner (C. H.), 346, 347, 351, 352, 361, 525, 633.
Tyrer (J. W.), 244.

Vacherot, 430.
Valentin, **100-111**.
Valois, 218.
Veil, 332.
Venables, 506.
Vernet (F.), 517, 519, 520, 524, 525, 526, 570, 572, 583.
Viller (M.), 232.
Violet (B.), 333.
Virgile, 2.
Vouaux (L.), 236, 237.

Waitz (H.), 88, 91, 92.
Walter (J. von), 361, 365.
Weber (S.), 517.
Weinel (H.), 346, 353, 361, 659, 660.
Weiss (J.), 215.
Wendland (P.), 2, 9, 81, 83, 85, 86.
Werner (J.), 521.
Wetter (G. P.), 201, 209.
Widmann (W.), 470.
Wilson (W. J.), 349, 351.
Windisch (H.), 333, 334, 336, 337, 339, 341, 344.
Wissowa, 3, 4, 5, 6, 8.

Zahn (Th.), 147, 149, 160, 236, 282, 294, 313, 320, 321, 346, 352, 361, 366, 384, 397, 406, 443, 506, 517, 518, 519, 524, 651.
Zeller (E.), 35, 667.
Zénon, 258.
Ziegler, 517.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Cette table est destinée à compléter la table analytique, non à la suppléer; le lecteur n'y cherchera pas un sommaire de toutes les questions étudiées dans cet ouvrage; il y trouvera surtout des rapprochements qui l'aideront à suivre, à travers les livres et les chapitres, le progrès d'une doctrine et son développement au cours du IIe siècle.

Acclamations, dans la liturgie eucharistique, 212 sqq.; dans les inscriptions, 218.

Actes des martyrs, 221-226.

Adoptianistes, 151; cf. Hermas, 364.

Adoration de l'Eucharistie, 217.

Anges chez les gnostiques, 99; chez Hermas, 378, 651-659; chez Justin, 468. Culte des anges, 208. Les anges et le Verbe, 468 sqq., 478. Rôle des anges dans la création, 338. Croyance à l'incarnation des anges, 363.

Anténicéens, controverse soulevée à leur sujet, xiv sqq., 481, 499-561.

Astres (culte des), 9 sqq.

Baptême (foi du), 133-173.

Charismes, chez Justin, 478; chez Irénée, 608.

Christ, chez Valentin, 111; chez Marcion, 126. — Dans la prière chrétienne, 179-181; 201-212. — Le Christ intercesseur et grand-prêtre, dans la prière, 179, 199, 201; chez Clément, 270, 272 sq.; chez Ignace, 323; chez Justin, 479. — Le Christ médiateur, chez Clément, 272; chez Ignace, 287 sqq.; chez Hermas, 365. — Le Christ sauveur, chez Clément, 265; chez Ignace, 286 sqq. et 301; chez Barnabé, 336; chez Hermas, 363 sqq.; chez Justin, 482; chez Irénée, 584-589. — Le Christ modèle des martyrs, 231. — Le Christ médecin des hommes, 291. — Cf. **Fils de Dieu, Verbe**.

Conception virginale, rôle du Saint Esprit et du Verbe, 247; chez Justin, 477; chez Irénée, 576-578.

Demiurge, chez Héracléon, 117 sq.; chez Marcion, 123; chez Clément, 194, 281; chez Justin, 418, 462.

Démons, chez les platoniciens, 70, 468. Démon familier, chez Marc-Aurèle, 58.

Dieu, connaissance de Dieu, chez les stoïciens, 46, 59 sq.; chez les platoniciens, 73-76; chez Apulée, 77; chez Justin, 427-433; chez Irénée, 527-529.

Dieu unique ou suprême, chez les platoniciens, 73; sa transcendance, 75 sq.; 643-644.

Doxologies, 241; 618-630.

Dualisme, chez Basilide, 96; chez Valentin, 103.

Église et le Christ, chez Clément, 276; chez Hermas, 385, 660-662; dans la *IIa Clementis*, 388, 392; l'Église et le Saint-Esprit, chez Irénée, 606, 609.

Élévation dans la liturgie eucharistique, 217.

Élu, titre du Christ chez Clément, 265.

Émanations, chez Basilide, 95; chez Valentin, 105.

Enfers, prédication aux enfers, 386.

Éon, dans le paganisme alexandrin, 5, 85; chez Valentin, 104; chez Héracléon, 114. Les éons gnostiques, 95, 105.

Épiclèse eucharistique, 243-247.

Esprit-Saint, chez Valentin, 108; dans la prière chrétienne, 242-247; chez Clément, 275-277; chez Ignace, 326-330; chez Barnabé, 340; dans la *IIa Clementis*, 393; chez Justin, 471-481; chez Tatien, 490; chez Athénagore, 504; chez Théophile, 513; chez Irénée, 548, 560-575, 601-614. Identifié avec la Sagesse, chez Théophile, 513; chez Irénée, 562, 567 sqq. Cf. 238, 454, 491.

Esprit signifiant la nature divine du Christ, 294, 305, 311 sqq., 329, 340, 392, 498, 573.

Esprit, l'esprit et les esprits chez Hermas, 372.

Eucharistie, adoration et prière dans l'eucharistie, 208-218; chez Ignace, 288.

Extase, chez les Platoniciens 75 ssq.; critique de cette doctrine chez Justin, 411 sqq.

Fatalisme dans le paganisme du IIe siècle, 11.

Fils de Dieu, préexistant et distinct du Père avant l'incarnation, chez Clément, 267 sq.; chez Ignace, 295-326; chez Barnabé, 334 sq.; chez Hermas, 362 sqq., 383; dans la *IIa Clementis*, 389 sqq.; chez Justin, 428-471; chez Tatien, 488 sq.; chez Athénagore, 497 sq.; chez Théophile, 510 sq.; chez Irénée, 551-560, 576-601.

Sa divinité, chez Clément, 267 sq.; chez Ignace, 295-305; chez Barnabé, 333; dans la *IIa Clementis*, 389; chez Justin, 439-443; chez Tatien, 490; chez Irénée, 545 sqq.

Son unité avec le Père, dans le culte chrétien, 226-238; chez Ignace, 286, 305-312; chez Barnabé, 336; dans la *IIa Clementis*, 390; chez Justin, 442; chez Athénagore, 498; chez Irénée, 555 sqq.; 576 sqq.; 590 sqq.

Sa filiation antérieure à l'incarnation, chez Ignace, 312-319; chez Barnabé, 334; chez Hermas, 382; chez Justin, 443-461; chez Tatien, 488; chez Athénagore, 499; chez Irénée, 551 sqq.

Éternité du Fils, chez Ignace, 302; chez Athénagore, 501; chez Irénée, 555, 558.

Son rôle dans la création, chez Ignace, 322 sq.; chez Barnabé, 338; chez Justin, 462 sq.; chez Tatien, 489; chez Athénagore, 502; chez Théophile, 510 sq.; chez Irénée, 576-583.

Seigneur, chez Clément, 269; « Seigneur du monde », chez Barnabé, 335; chez Hermas, 385.

Son rôle révélateur, chez Ignace, 320 sqq.; chez Irénée, 532 sqq., 590-601.

Titres et noms divins, chez Clément, 268; chez Ignace, 284; chez Hermas, 384, 387.

Cf. **Christ, Verbe**.

Fortune, son culte au IIe siècle, 5 sqq.

Gnose, sa diffusion au IIe siècle, VIII, 5. Gnose païenne, 81-93; gnose chrétienne, 94-121. La gnose chez Barnabé, 344.

Hélène dans la gnose simonienne, 90 sq.

Homélies, 238-241.

Hymnes, 218-226.

Influences juives, 254, 377, 457, 515, 656, 667 sqq.

Influences platoniciennes, 422 sqq., 455, 475, 515, 663.

Influences stoïciennes, 254-256, 434-438.

Liturgie baptismale, 134-141; eucharistique, 208-218. Traces d'influences subordinatiennes dans la liturgie, 631-634.

Logos, chez Marc-Aurèle, 55 sqq.; chez Valentin, 106 sqq. Cf. **Verbe**.

Loi symbolisée par un grand arbre, chez Hermas, et identifiée au Fils de Dieu, 377 sq., 648-650.

Magie, au IIe siècle, 23, 116.

Martyrs, leur prière et leur foi, 226-236.

Michel et le Fils de Dieu, 378, 656.

Monarchiens, à la fin du IIe siècle, 161.

Mystères, VI, 24-34.

Nombre adoré par les pythagoriciens, VII.

Orientales (religions), au IIe siècle, 12-24.

Pater, dans la prière chrétienne, 182-187.

Père, Dieu le Père dans la prière chrétienne, 175, 185-206; chez Clément, 255-261; chez Ignace, 284-289; chez Justin, 413-418.

Sa transcendance, d'après Justin, 424 sq., 442. « Père de l'univers », 262, 412. « Père **saint** », « **notre Père** », 193, 195. Noms qui lui sont donnés chez Clément, 261 sq.; chez Ignace, 284; chez Hermas, 334. Dieu tout-puissant, 419 sq.

Platoniciens, 61-81.

Prière, chez Épictète, 48, 53; chez Maxime de Tyr, 72. Dans l'Église chrétienne, 174-247.

Puissances, dans la gnose simonienne, 89; chez Basilide, 95 sq.; chez Athénagore, 497.

Pythagoriciens, VII, 22.

Récapitulation, chez Irénée, 589.

Rome, symbole baptismal à Rome à la fin du IIe siècle, 150-152; au IIIe siècle, 162. Caractère romain de la théologie de Clément, 223 sq. [illegible] romain, 488.

Sagesse, cf. **Esprit-Saint**.

Salut, dans les religions païennes et dans le christianisme, 12.

Séraphins, symbolisant pour Origène le Fils et l'Esprit-Saint, 633.

Silence chez Ignace, 321; chez les gnostiques, 322.

Soleil (culte du), au IIe siècle, 9 sqq.
Stoïciens, 35-61.
Symbole baptismal, 141-173.
Syncrétisme, VI, 16, 20, 83-87.
Syrienne (déesse), 14-20.

Théophanies, chez Justin, 427, 463-468; chez Théophile, 511; chez Irénée, 594 sqq. Au IIe siècle, 663-677.
Tradition, chez Justin, 482; chez Irénée, 522, 536. Au IIe siècle, 615. Tradition secrète, 345.
Trinité, dans la gnose simonienne, 92; au baptême, 136-141; chez Clément, 277-281; chez Ignace, 330 sq.; chez Justin, 475 sq.; chez Athénagore, 496; chez Théophile, 510; chez Irénée, 540-550.

Verbe de Dieu, chez Ignace, 320-326; au IIe siècle, 428; chez Justin, 428-470; chez Tatien, 488 sq.; chez Athénagore, 494-504; chez Théophile, 508-512; chez Irénée, 551-560. Verbe séminal, chez Justin, 436 sqq. Double état du Verbe, chez quelques apologistes, XX, 449 sqq., 488, 510; critique d'Irénée, 551 sqq. Cf. **Christ**, **Fils de Dieu**.
Visions imaginaires d'Ælius Aristide, 66 sq. Visions des martyrs, 229 sqq.; visions d'Hermas, 352, 375.

ἀγαπητός, chez Clément, 198; Barnabé, 335; Hermas, 383.
ἀγέννητος, chez Ignace, 283, 314-316; chez Justin, 424 sq., 444; chez Irénée, 541, 550; **635-647**.
ἀνακεφαλαιῶ, chez Barnabé, 335; chez Irénée, 589.
ἀόρατος, chez Ignace, 284.
ἀπαθής, chez Ignace, 284; chez Justin, 426.
ἀπόρροια, chez Athénagore, 504.
ἀφθαρσία, chez Polycarpe, 199; chez Irénée, 646, cf. 611; dans la littérature philosophique, 640 sqq.
ἄχρονος, chez Ignace, 302-304.
γνώμη, chez Ignace, 325; chez Justin, 470.
δεσπότης, chez Clément, 193, 259, 261 sq.; chez Barnabé, 336; chez Hermas, 355.
δημιουργός, chez Clément, 190, 261; chez Justin, 418, 463.
διακοσμῶ, chez Clément, 258.
διοίκησις, chez Clément, 258.
εὐλογητός, chez Clément, 198.
θεός, appliqué au Christ, dans la *Didachè*, 212 sq.; chez Ignace, 297 sqq.; la *IIa Clementis*, 389; Justin, 440 sq.; Tatien, 490; Irénée, 545 sqq.
κτίστης, chez Clément, 261.
κύριος, chez Clément, 193, 262, 269; chez Ignace, 302; chez Barnabé, 336, 343; chez Hermas, 354.
λόγος ἐνδιάθετος, προφορικός, chez Théophile, 449, 510; rejeté par Irénée, 552 sq.
παῖς θεοῦ, dans la *Didachè*, 180; chez Barnabé, 335; chez Athénagore, 496, 502.
παντοκράτωρ, chez Clément, 197, 263; chez Hermas, 355; chez Justin, 418.
περιχώρησις, 589.
πρωτότοκος, chez Justin et Tatien, 445, 452, 488.
σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, chez Clément, 268.
τέκνον, chez Justin, 444.
τριάς, chez Théophile, 510.
χρίσμα, chez Irénée, 564.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION .... v-XXIII

Caractère de la théologie chrétienne au second siècle, v. — Le milieu païen : le syncrétisme, la philosophie religieuse, les mystères, VI ; la gnose, VIII. — Transcendance de la foi chrétienne : la foi commune de l'Église, X ; les Pères apostoliques, XIII ; les apologistes, XVII ; saint Irénée, XXI.

LIVRE PREMIER

La religion païenne au IIe siècle.

CARACTÈRE DE LA RELIGION PAÏENNE AU IIe SIÈCLE, 1-2.

CHAPITRE I. — **La religion populaire** 3-34

§ 1. — *Les divinités abstraites*, 3-9.

Culte des abstractions personnifiées, 4. — Son influence sur la gnose, 5. — Culte de la Fortune, 5. — Appauvrissement de la religion, 8.

§ 2. — *La religion astrale*, 9-12.

Naissance et développement du culte des astres, 9. — Fatalisme astrologique, 11.

§ 3. — *Les religions orientales*, 12-24.

Les dieux sauveurs, 12. — Ils envahissent l'empire au IIe siècle, 13. — La déesse syrienne, son temple et son culte, 14. — Syncrétisme des religions orientales et des cultes païens de l'occident, 20. — L'intimité avec les dieux, 21. — La magie, 23.

§ 4. — *Les mystères*, 24-34.

Traits essentiels : initiation, 25 ; — révélation, 27. — Influence religieuse, 29 ; — culte ardent et aveugle, 33.

Pages.

CHAPITRE II. — **Les philosophies religieuses**........... 35-80

§ 1. — *La philosophie religieuse des stoïciens*, 35-61.

I. — Épictète, 36-52. Sa personne et son enseignement, 36. — Ses disciples, 38. — Sa doctrine : autonomie, 39 ; — ascèse mais non prière, 40 ; — l'homme et l'univers, 42 ; — le suicide, 44 ; — la religion d'Épictète, 46 ; — sa stérilité, 51.

II. — Marc-Aurèle, 52-61. L'homme et le livre, 52. — Le citoyen du monde, 54. — Le logos, 55. — La destinée humaine, 57. — La religion de Marc-Aurèle, 58.

§ 2. — *La philosophie religieuse des Platoniciens,* 61-80.

Le stoïcisme n'atteint pas le peuple, 61. — Les conférences religieuses des platoniciens, 63.

I. — Ælius Aristide, 64-68. L'homme et le rhéteur, 64. — Son mysticisme, 65. — Ses visions, 66.

II. — Maxime de Tyr, 68-76. Ses conférences, 68. — Les démons, 70. — Les statues, la prière, 72. — Le Dieu suprême, 73 ; — comment voir Dieu, 75.

La philosophie religieuse au IIe siècle : ardente et confuse, 76.

LIVRE II

La gnose et le marcionisme.

CHAPITRE I. — **La gnose païenne**..................... 81-93

La gnose au temps de saint Ignace, 81 ; — et des apôtres, 82. — Syncrétisme religieux antérieur et étranger au christianisme, 83. — Gnose alexandrine, 87. — Simon le magicien, 88. — Développement de la gnose simonienne, 92.

CHAPITRE II. — **La gnose chrétienne**.................. 94-121

§ 1. — *Basilide*, 94-100.

Basilide, 94. — Émanations, 95. — Dualisme : lumière et ténèbres, 96. — L'Archonte, 98. — Les anges et les mondes, 99.

§ 2. — *Valentin,* 100-111.

Valentin et son école, 100. — Dualisme, 103. — Émanations divines, 105. — L'amour, 109. — Sophia, le Christ et Jésus, 111.

Pages

§ 3. — *Ptolémée et Héracléon*, 111-119.

Le prologue de saint Jean interprété par Ptolémée, 112. — La théologie d'Héracléon, 113.
Séduction périlleuse de la gnose, 115.

Note. — Les livres gnostiques conservés en langue copte, 119. — Les *Livres de Jeû*, 120. — *Pistis Sophia*, 121.

Chapitre III. — **Marcion et le Marcionisme** 122-131
Origine et influence du marcionisme, 122. — Les *Antithèses*, 123. Dieu et le Démiurge, 125. — Le Christ, 128. — Incohérence et inconsistance de la théologie marcionique, 130.

LIVRE III

La foi de l'Église.

Chapitre I. — **La foi du baptême** 133-173

§ 1. — *La liturgie baptismale*, 133-141.

Dans l'évangile, 134; — dans la *Didachè*, 135; chez saint Justin, 135; chez saint Irénée et Tertullien, 136. — Attestation de la foi en la Trinité, 136. — Importance capitale de ce témoignage, 140.

§ 2. — *Le symbole baptismal*, 141-173.

Profession de foi et interrogations ont pour objet principal la Trinité, 141. — La profession de foi au temps des apôtres, 146; — chez saint Ignace, 146; — saint Clément, 147; — saint Justin, 149; — saint Irénée, 152; — symbole trinitaire et symbole christologique, 156; — le symbole romain chez saint Hippolyte, 162; — chez Tertullien, 163; — au ɪᴠᵉ siècle, 168. — La foi du symbole, 169.

Chapitre II. — **La prière et le culte dans l'Église anténicéenne** 174-247

§ 1. — *Caractère de la prière chrétienne*, 175-185.

Adressée le plus souvent au Père céleste, 175. — La tradition juive reste vivante, 177; — mais transformée par la foi chrétienne au Père, 178; — intercession du Christ, 179. — Réminiscences païennes, 182. — Le *Pater*, 182. Souvenirs bibliques et évangéliques, 183. — Inspiration individuelle et tradition, 185.

Pages.

§ 2. — *Dieu le Père dans la prière chrétienne,* 189-200.

Chez saint Clément, 189. — Dans la *Didachè*, 192. — Chez saint Ignace, 195. — Chez saint Polycarpe, 196.

§ 3. — *Le Christ dans la prière chrétienne*, 201-242.

I. — Le culte du Christ, son caractère et son origine, 201. — Comment les païens en sont frappés, 204.

II. — Le Christ dans la liturgie eucharistique, 208. — L'anaphore de saint Hippolyte, 210. — La *Didachè,* 212. — Saint Ignace, 215. — Développement ultérieur du culte, 216.

III. — Acclamations et hymnes en l'honneur du Christ, 218. — L'hymne du soir, 220. — L'hymne du matin, 221. — Hymnes de Clément d'Alexandrie, 222. — *Odes de Salomon*, 223.

IV. — La prière au Christ dans les Actes des martyrs, 226. — Les martyrs d'Abitina, 227. — Saint Ignace et saint Polycarpe, 229. — Les martyrs de Lyon, 232. — Carpus, Pionius, 234. — Les *Actes de Pierre,* 236.

V. — Le culte du Christ dans la prédication, 238. — IIª *Clementis*, homélies d'Origène, 238. — Doxologies, 241.

§ 4. — *Le Saint-Esprit dans la prière chrétienne,* 242-247.

Demande du Saint-Esprit, 242. — Épiclèse eucharistique, 243. — Diverses formes de la prière, 247.

LIVRE IV

Les Pères apostoliques.

Chapitre I. — **Saint Clément de Rome**................ 249-281

§ 1. — *La lettre de saint Clément,* 249-255.

L'évêque de Rome et sa lettre, 249. — Date et caractère de la lettre, 251. — Sa doctrine, 253.

§ 2. — *Le Père céleste,* 255-265.

Religion orientée vers le Père, Créateur et Maître du monde, 255. — Dieu Démiurge, Créateur, Maître, 261; Père, 262. — Il nous a rachetés par son Fils, 264.

Pages

§ 3. — *Le Fils de Dieu*, 265-275.

Le Fils notre Sauveur, 265. — Le « sceptre de la majesté de Dieu, » son humiliation, 267. — Il est notre Maître, 269 ; — notre grand-prêtre et notre Sauveur, 270. — Doxologies, 272. — Le Christ et l'Église, 273.

§ 4. — *L'Esprit-Saint*, 275-277.

Action de l'Esprit Saint, 275. — L'Esprit et le Christ, 276.

§ 5. — *La Trinité*, 277-281.

« La foi et l'espérance des élus », 277. — « Un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit », 279. — Conclusion, 280.

CHAPITRE II. — **Saint Ignace d'Antioche** 282-331

§ 1. — *Le Père et le Fils*, 282-289.

Date et caractère des lettres de saint Ignace, 282. — Sa langue théologique, 284. — Le Père et le Fils, 285. — Leur unité indissoluble, 286. — Leur action vivifiante, 287.

§ 2. — *Le rôle médiateur du Christ*, 289-295.

Entre le Père et les chrétiens, le Christ est médiateur, 291 ; — interprétation symbolique de la hiérarchie ecclésiastique, 292. — Le Christ médiateur « selon la chair », 293. — Double série d'attributs caractérisant les deux natures, 294.

§ 3. — *La nature divine du Christ*, 295-305.

Le Christ est vraiment Dieu, 295. — Divinité antérieure à l'incarnation, « en dehors du temps », 302. — Le Christ chair et esprit, 305.

§ 4. — *L'unité et la distinction personnelle du Père et du Fils*, 305-312.

Interprétation modaliste de la théologie de saint Ignace, 305. — Distinction très ferme du Christ préexistant et du Père, 309.

§ 5. — *La filiation divine*, 312-319.

Filiation divine du Christ préexistant, 312. — Le Christ ἀγέννητος, 314. — Fils de Dieu avant son incarnation, 316.

Pages.

§ 6. — *Le Verbe de Dieu*, 320-326.

Fils et Verbe, 320. — Parole de Dieu, 321. — Pensée de Dieu, 324.

§ 7. — *L'Esprit-Saint. La Sainte Trinité*, 326-331.

L'Esprit-Saint et son action, 326. — L'Esprit et le Christ, 329. — La sainte Trinité, 330.

Chapitre III. — **La lettre de Barnabé** 332-345

Origine et caractère de la lettre, 332. — Divinité du Christ, 333. — Le Fils de Dieu préexistant, 334. — Le « Seigneur du monde entier », 335. — Unité d'action du Père et du Fils, 336. — Rôle du Fils dans la création, 338. — L'Esprit-Saint, 340. — Barnabé et les apologistes, 341. — Barnabé et la gnose, 344.

Chapitre IV. — **Le Pasteur d'Hermas** 346-387

Caractère et influence du *Pasteur*, 346. — Les différentes parties du livre et leur composition successive, 349. — Les visions d'Hermas, 352. — Sa théologie; emploi des noms divins, 354. — Orientation de la IX^e Parabole, 356.

La V^e *Parabole*, 357-376.

La parabole, 358. — L'interprétation, 359. — Théologie impliquée dans la parabole, 362; — dans l'interprétation, 367. — Obscurités et incohérences, 374.

La VIII^e *Parabole*, 376-378.

La parabole, 376. — La loi, le Fils de Dieu, l'ange Michel, 378.

La IX^e *Parabole*, 378-387.

La parabole, 379. — L'interprétation, 381. — Le Fils de Dieu, 382. — Son incarnation, 383. — Sa médiation indispensable, 384. — Le Seigneur des chrétiens et le soutien de l'Église, 385. — Conclusion, 387.

Chapitre V. — **Homélie dite deuxième lettre de saint Clément** 388-394

Hermas et la *II^a Clementis*, 388. — Le Christ Dieu, juge, sauveur, 389. — Le Père et le Fils, 390. — L'incarnation du Christ, 391. — L'Église, 392. — Le Saint-Esprit, 393. — Conclusion sur les Pères apostoliques, 394.

Pages

LIVRE V

Les Apologistes du IIe siècle.

INTRODUCTION 395-404

Caractère du groupe des apologistes, 395. — Leur effort pour atteindre les lettrés, 397. — Secours qu'ils trouvent dans la philosophie, 398. — Sincérité et profondeur de leur foi, 400. — Danger de ces rapprochements, 402.

CHAPITRE I. — **Saint Justin** 405-484

§ 1. — *Sa vie et son œuvre*, 405-410.

Rôle privilégié et autorité de saint Justin, 405. — Sa vie, 406. — Ses œuvres, 409.

§ 2. — *Dieu*, 411-428.

Dieu, premier objet de ses recherches, 411. — Comment on peut connaître Dieu, 412. — La révélation, 413. — Caractère surnaturel de la foi chrétienne, 414. — Bonté de Dieu, 415. — Le « Père de l'univers », 417. — Père du Christ et des chrétiens, 420. — Transcendance de Dieu, 422. — Dieu ineffable, 424; — ἀγέννητος, 425; — immuable, impassible, 426. — Les théophanies, 427.

§ 3. — *Le Verbe Fils de Dieu*, 428-471.

La théologie du Verbe au IIe siècle, 428.

I. — Le Verbe et Dieu le Père, 430. — Distinction numérique, 430; — antérieure à toute création, 432. — Personnalité du Verbe préexistant, 433. — Incarnation du Verbe, 435. — Le verbe séminal chez les stoïciens et chez Justin, 436.

II. — Divinité du Verbe, 439. — Le Verbe est Dieu, 439. — Foi vraiment religieuse, 440. — Monothéisme rigoureux, 440. — Le Fils de Dieu est Dieu, 442.

III. — La génération du Fils de Dieu, 443. — Antérieure à l'incarnation, 443; — et à toute création, 444. — Il est sorti du Père, 445. — Comparaison du feu, 447; — du verbe humain, 448. — Les deux états du Verbe; cette distinction n'est pas formulée par Justin, 449; — elle le sera par Tatien, 450. — Relation entre la génération du Verbe et la création, 452; — chez Justin, 453; — chez les autres apologistes, 454. — Origine de cette doctrine : influence hellénique, 455; — influence juive, 457.

Pages.

— La génération du Verbe est-elle éternelle? 460; — est-elle nécessaire? 461. — Rôle du Verbe dans la création, 462. — Son action dans l'humanité, 463. — L'inspiration prophétique, 464. — Les théophanies, 465. — Danger de cet argument apologétique, 467. — Le Verbe et les anges, 468. — Le « Fils unique » de Dieu, 469.

§ 4. — *L'Esprit-Saint et la Trinité,* 471-480.

Théologie de l'Esprit-Saint peu développée, 471. — L'Esprit-Saint dans la foi et la liturgie, 472. — Distinction des trois personnes, 475. — Personnalité de l'Esprit-Saint, 476. — L' « Esprit prophétique », 476. — L'Esprit source des dons, 477. — L'Esprit et le Christ, 478. — L'Esprit dans les chrétiens, 480.

Conclusion. Les sources de Justin, 481. — Le témoin de la foi chrétienne, 481. — Attachement à la tradition, 482. — Fermeté dogmatique, 483. — Le martyr, 484.

CHAPITRE II. — **Tatien**........................ 485-491

Sa vie, 485. — Son *Discours,* 487. — La génération du Verbe, 488. — Son action dans le monde et son incarnation, 489. — L'Esprit-Saint, 490.

CHAPITRE III. — **Athénagore**........................ 492-505

L'*Apologie,* 492. — Théodicée naturelle et théologie révélée, 494. — La foi en la Trinité, 496. — Le Fils de Dieu, 497; — « le Père et le Fils sont une seule chose », 498. — La génération divine, 499. — Éternité du Verbe, 501. Génération et création, 502. — Le Saint-Esprit, 504. — Conclusion, 505.

CHAPITRE IV. — **Saint Théophile d'Antioche**........... 506-513

Sa vie et son œuvre, 506. — Sa théologie, 508. — La « Trinité », 510. — Le double état du Verbe, 510. — Les théophanies, 511. — Le Saint-Esprit et la Sagesse, 513.

Conclusion sur les apologistes, 514.

LIVRE VI

Saint Irénée.

CHAPITRE I. — **Saint Irénée, sa vie et son œuvre**...... 517-526

Sa mission à Rome, 517. — Ses souvenirs de jeunesse, 518. — Son épiscopat : l'apôtre de l'occident et le paci-

Pages.

ficateur, 519. — Le docteur et le témoin de l'Église, 521. — Son œuvre : l'*Adversus Haereses*, 524. — La *Démonstration*, 526.

CHAPITRE II. — **La connaissance de Dieu** 527-539

Réfutation de Marcion et des gnostiques, 527. — Connaissance naturelle de Dieu, 528. — Connaissance progressive de Dieu invisible, 530. — Dieu se révèle par son Verbe, 532. — Cette révélation vient de son amour, 533; — et est accordée à l'amour, 534. — Cette vision nous vivifie, 535. — Seule la foi nous le communique, 536. — Dieu éternellement notre Maître, 538.

CHAPITRE III. — **Le dogme de la Trinité** 540-550

§ 1. — *La foi de l'Église*, 540-542.

Point de départ et conclusion, symbole baptismal, 540. — Dogme de la Trinité fréquemment rappelé, 542.

§ 2. — *La vie divine. Unité et Trinité*, 543-550.

Unité divine, 543. — Divinité du Fils de Dieu, 545. — Son unité avec le Père, 547. — Ses attributs divins, 548. — Divinité du Saint-Esprit, 548.

CHAPITRE IV. — **Les processions divines** 551-575

§ 1. — *Le Fils*, 551-560.

Génération mystérieuse, 551. — Respect du mystère, 552. — Génération éternelle, 553. — Distinction et immanence réciproque du Père et du Fils, 555. — Compréhension totale du Père par le Fils, 556. — Éternité du Fils, 558; — et du Saint-Esprit, 559.

§ 2. — *Le Saint-Esprit*, 560-575.

Divinité, éternité, personnalité, 560. — Dans son action, il dépend du Père, 562; — et du Fils, 562. — Cachet, 563; — onction, 564; — don, eau vive, 564. — L'Esprit identifié avec la Sagesse, 567; — origine de cette doctrine, 568. — Le rôle de l'Esprit dans la conception virginale, 570.

La vie intime de Dieu, 574.

CHAPITRE V. — **L'action commune des personnes divines** .. 576-583

Dieu agit par lui-même, c'est-à-dire par le Verbe et l'Esprit

Pages.

Saint, 576. — Les « mains de Dieu », 579. — Hiérarchie des personnes divines dans la création, 581; — dans les autres œuvres divines, 583; — dans l'éducation progressive de l'humanité, 584. — Double mouvement de l'action divine, descendant de Dieu et y remontant, 586. — La récapitulation, 589.

Chapitre VI. — **Opérations propres du Fils et de l'Esprit-Saint** 590-614

§ 1. — *Le Fils révélateur du Père,* 590-601.

« Ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils », 590 Le Fils révèle par la création, 592; — dans les théophanies, 594; — dans l'incarnation, 598; — prépare ainsi la révélation du ciel, 600.

§ 2. — *L'Esprit révélateur du Fils. L'inspiration prophétique,* 601-603.

L'Esprit révèle le Fils, 601. — L'inspiration de l'Écriture, 602.

§ 3. — *L'Esprit sanctificateur,* 604-614.

L'Esprit dans l'incarnation du Fils, 604. — Nous rend la ressemblance de Dieu, 605. — L'Esprit au baptême de Jésus, 605. — Dans l'Église, 606. — Transformation progressive de l'humanité, 607. — Les charismes, 608. — L'Esprit et l'Église, 609. — Résurrection de la chair et glorification, 610.
L'adoption divine, but de toute l'action de Dieu, 611.

Conclusion. — **Le II^e siècle, siècle de la tradition. Rôle providentiel de saint Irénée** 615-617

Note A. — **Les Doxologies** 618-630

Chez saint Clément, 619; — dans la *Didachè*, 619; — le *Martyre de saint Polycarpe*, 619; — la *IIa Clementis,* 620; — chez saint Justin, 620; — saint Irénée, 620; — dans les *Actes* des martyrs, 621; — chez Tertullien, 622; — saint Hippolyte, 622; — Origène, 626; — Jules Africain, 628; — saint Denys d'Alexandrie, 628. — Conclusion, 629.

Note B. — **Vestiges de tendance subordinatienne dans le culte et dans la prière** 631-634

Dans l'*Ascension d'Isaïe,* 631; — chez Origène, 633; —

Pages

dans les *Constitutions apostoliques*, 633 ; — dans l'Anaphore de Sérapion et la *Liturgie de saint Marc*, 634.

NOTE C. — **ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIᵉ siècle** ... 635-647

Chez Parménide, 638 ; — Platon, 638 ; — Aristote, 639 ; — Philon, 640 ; — Plutarque, 642. — Chez les apologistes : saint Justin, 644 ; — Athénagore, saint Théophile, Tertullien, 645 ; — chez saint Irénée, 646. — Conclusion, 647.

NOTE D. — **Le Fils de Dieu et la Loi** ... 648-650

Identification du Fils de Dieu et de la Loi, 648 ; — dans la polémique antijudaïque, 649 ; — dans la controverse avec les païens, 650.

NOTE E. — **Le Fils de Dieu et les anges dans le Pasteur d'Hermas** ... 651-659

§ 1. — *Le Fils de Dieu et l'Ange glorieux*, 651-655.

Les textes, 651. — L'identification, 653. — L'Ange glorieux est l'Ange du Seigneur, l'Ange des théophanies, 655.

§ 2. — *Le Fils de Dieu et Michel*, 656.

§ 3. — *Les six anges premiers créés*, 657-659.

NOTE F. — **Le Fils de Dieu et l'Église dans le Pasteur d'Hermas** ... 660-662

NOTE G. — **L'interprétation des théophanies chez les apologistes, et dans la spéculation hellénique et judaïque** ... 663-677

Chez Maxime de Tyr, le dieu suprême, 663 ; — les dieux secondaires, 666. — Chez Philon, 667. — L'exégèse de Justin profondément différente de celle de Philon, 669. — L'exégèse des Juifs palestiniens, 672. — Exégèse alexandrine, 674. — Conclusion, 676.

Table des sigles et abréviations ... 678

Table des auteurs cités ... 679-686

Table alphabétique des matières ... 687-690

Table analytique des matières ... 691-701

ERRATA

p. 68, l. 14. au lieu de III, lire : II.
p. 305, l. 27. au lieu de § 5, lire : § 4.
p. 312, l. 14. au lieu de § 6, lire : § 5.

ACHEVE D'IMPRIMER
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL-SUR-L'ESTREE, POUR
GABRIEL BEAUCHESNE, A PARIS
AU JOUR DU JEUDI SAINT
LE 5 AVRIL MCMXXVIII

Trinité
11216

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

11216.